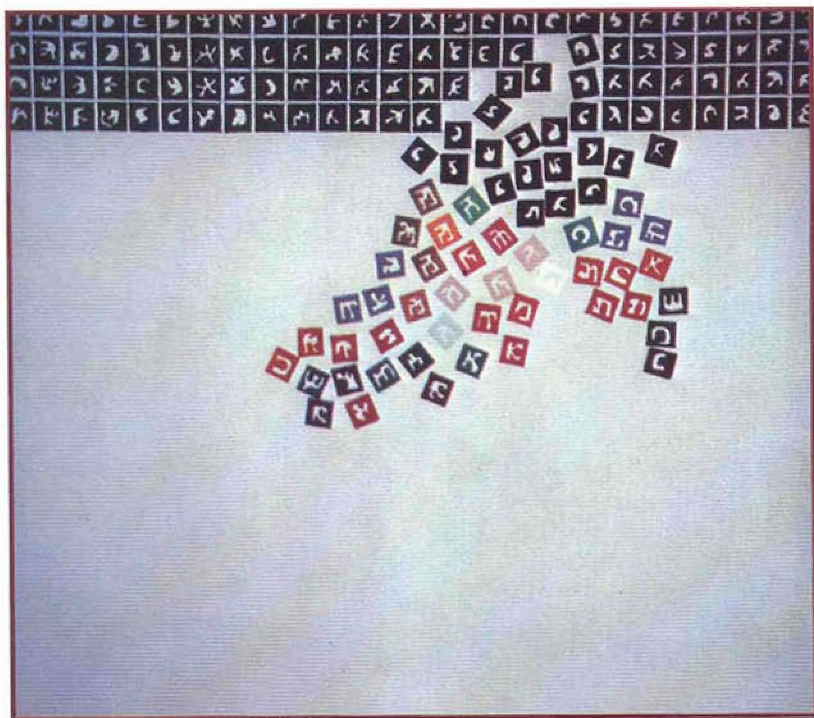
أمينة الدهري

المكتبة الأدبية

الحجاج وبناء الخطاب

في ضوء البلاغة الجديدة



شركة النشر والتوزيع المدارس - الدار البيضاء

أمينة الدهري

الحجاج وبناء الخطاب

في ضوء البلاغة الجديدة



شركة النشر والتوزيع المدارس

الكتاب : الحجاج وبناء الخطاب
في ضوء البلاغة الجديدة
تأليف : أمينة الدهري
الناشر : شركة النشر والتوزيع المدارس
10 ، زنقة جون بوان ـ الدار البيضاء
الهاتف : 0522.22.15.34 / 0522.22.25.22 ـ الفاكس : 0522.20.10.03
البريد الإلكتروني : madariss@almadariss.ma
الموقع على الويب : www.almadariss.ma
التوزيع : مكتبة المدارس
12 ، شارع الحسن الثاني ـ الدار البيضاء
الهاتف : 0522.26.67.41 / 42 / 43

الطبعة الأولى : 2011 / 1432
رقم الإيداع القانوني : 2010 MO 2764
ردمك : 978 - 9954 - 0 - 7353 - 6
لوحة الغلاف : للفنان المغربي ميلودي حسين مأخوذة من كتاب :
REGARD SUR LA PEINTURE CONTEMPORAINE AU MAROC
(Alain Flamand), P. 139

« De la politique au droit et à ses plaidoiries contradictoires, du discours littéraire à celui de la vie quotidienne, le discours et la communication sont indissociables de la rhétorique. Si celle-ci piège, elle offre aussi la possibilité du décodage et de la démystification. Le meilleur antidote à la rhétorique demeure alors la rhétorique elle-même ».

Michel Meyer

مدخل نظري

الحجاج البلاغي : تحديدات أولية

تطرح البلاغة الجديدة عودة إلى قدم ما عرفته البلاغة الغربية الكلاسيكية من منعطفات كبرى خلال تاريخها الطويل، تغير على امتداده مفهومها بفعل ما أملته ضرورات مجتمعية وسياقات فكرية وثقافية، وتصوّرات فلسفية للكائن في علاقته الإشكالية بذاته، وبالهيئة إحدى طرائق تواصله مع العالم. تسري على تحوّلات تحديداته المميزة لكلّ حقبة حتمية خلخلة المألوف من القيم والأفكار المشتركة، لإعادة مساءلة حيثيات إنتاجه وتداوله، ومن ثمة صوغ تنظيرات بديلة: ستصبح بدورها مستبدلة وفق قانون التطوّر المحيل كلّ جديد إلى قديم بقصد التجاوز.

لاشكّ أن البلاغة تقلبت خلال حقبها التاريخية بين تحديدات مختلفة ومتعارضة في كثير من الأحيان، لقد صادفت بدايات التقعيد لها عند اليونان نهاية مرحلة فقدان الآلهة الإغريقية مشروعيتها التأويلية في تفسير الظواهر الطبيعية ووظيفتها الرمزية في تمثيل البطل الحامي ؛إذ أصبح المجتمع الأثيني الديموقراطي يجنح إلى العقل لمقاربة المجهول والمعلوم، محدثا بذلك ثورة ميتافيزيقية تعيد مساءلة العالم[1]. لذلك توخت منظورات فلاسفتهم للبلاغة نفعيتها، ولعله استنادا إلى هذه الغاية، بل ولعدم تحقيقها لها، أقصاها أفلاطون (427-347 ق.م) من صرحه الفلسفي. فقيامها على مبدأ التناقض، المثبت للطرح ونقيضه في نفس الآن، ينافي الحقيقة الفلسفية المبحوث عنها، بالنسبة إليه، ثمّ إنها موجودة في عالم الجوهر، يُتوصل إليها بالاستدلال المعقول وليس بالكلام البليغ لذلك صنفها ضمن الخطابات المضللة للعقول، وحصرها - بالتالي - في إثارة أهواء المخاطبين وتحريك انفعالاتهم والإيقاع بهم، كما هو مثبت - بشكل خاص - في حواري «جورجياس» و«فيدر»، اللذين يعكسان مرحلة تبلور رؤيته الفلسفية قبل انتقالها إلى مستوى أعمق[2].

في حين أدرك أرسطو(384-322 ق.م) أن للبلاغة حقيقتها الخاصة، التي غض الطرف عنها شيخه: والتي ليست بالعلمية ولا باليقينية بقدر ما هي احتمالية، تحكم العلاقات الإنسانية. ولعله إدراك مدعوم بعاملين على الأقل :

- منطق الاحتمال لمنطقين متضادين بالنسبة لمجمل القضايا مثار الخلاف بين المتخاطبين، من ثمة وظيفة البلاغة وقدرتها على إيجاد التأثير المناسب لكل حالة من الحالات[3]. لذا اتخذها

سبيلا لتمثل القيم الكفيلة بإعادة توحيد المجتمع، لاسيما وهو يلحظ قرب نهاية الوهج الإغريقي، بما في ذلك خمود جذوة التيار السوفسطائي. فالحقيقة في نظره لا تنبثق عن ما وراء الطبيعة؛ وإنما توصل إليها اللغة المنظمة للعالم و الأشياء.

ـ تصوّره للمعرفة القائم على التعدد، فالشيء المرئي ليس بالضرورة عينه، وإنما قد يكون شيئا آخر يُمثله، مثلما الكائن ذاتٌ وصفاتٌ متعددة. وعلى هذا، فالاختلاف المتأصل في الهويات الكائنة والممكنة مدعاة إلى إقامة جدل يُوصل إلى إدراك المختلف بينها، وإيجاد ما قد يؤالفها.

إن البلاغة الأرسطية، إذن، احتمالية وتعددية، تبني عملية الإقناع على عقلنة الخطاب دون إلغاء مبدأ إحداث التأثير بواسطة الأهواء، لذلك شملت مجمل أنماط الخطابات: البرهاني، والاستشاري، والقانوني، المحيلة على القسمة الثلاثية المعروفة للأنواع الخطابية، وأعطت الأولوية للغة أو اللوغوس.

مركز الجذب هذا، الذي احتلته اللغة مع أرسطو، تحوّل مع Cicéron (106 - 43 ق.م) أحد أهم منظري البلاغة الرومانية إلى عنصر «الخطيب» ليصبح عمادها، باعتباره منظومة جمالية نموذجية شاملة للجانبين اللغوي والأخلاقي، قابلة للتأثير في المناحي السياسية والقانونية. ذلك أن الفنّ الخطابي عنده وعند Quintilien (30 - 100 ب.م) من بعده، قام على قوة الخطيب البيانية، من جهة، وعلى سيرته الأخلاقية التي يسعى إلى تلبسها اجتماعيا، بوصفه ممثلا لقيم من المفترض احتذاؤها والسير على منوالها، من جهة أخرى. ولذلك غدا الخطيب رمزا للفضيلة ومثالا لصنعة الخطابة، مبتغيه المقدرة الإقناعية المطلوبة.

هكذا، تمّ الانتقال من عالم بلاغي متمركز حول اللغة عند الإغريق إلى عالم متمحور حول الخطيب مع الرومان. ولعل الفرق واضح بين التصورين، فإذا كانت البلاغة عند أرسطو نتاج فكر حرّ لا يُلزم الجمهور بتلقي خطابات وقبولها، إلا بقدر تلاؤمها واعتقاداته وأفكاره، استنادا إلى بنية مزدوجة تقبل الطرح والطرح المضادّ؛ فإن البلاغة الرومانية ظلت رهينة «المؤسسة الخطابية» الخاضعة لتراتبات اجتماعية وسياسية، مستجيبة لمواضعات موجّهة تحكم علاقة الإرسال بالتلقي، في مقابل سابقتها التي أشكل عليها أمر اللوغوس[4]. لاشك، إذن، أن البلاغتين صادرتان عن مفهومين مختلفين للإنسان والفكر والتاريخ ميّزا كلّ مرحلة بمنطقها الخاص.

تأخذ البلاغة بعد ذلك ـ في المرحلة الحديثة ـ توجهين بارزين. نحا أولهما بمفهومها منحى

جدليا، سعى إلى امتلاك معرفة دقيقة. ولعله الهدف الذي توخاه كتاب «خطاب المنهج». فصاحبه «ديكارت» صاغ على غرار أجزاء النسق البلاغي الخمسة ـ المصطلح عليها تباعا بإيجاد مصادر الأدلة، وترتيب أقسام القول، والأسلوب، ثم الذاكرة، فالإلقاء ـ قواعد منهجية ذات خطوات تحليلية مماثلة، مبدؤها المسلمة ومنتهاها التركيب، مرورا بالتفكيك والبرهنة. غير أنها، على عكس الأولى ـ منجذبة صوب التحليل الرياضي، يحركها هاجس بحث جوانب التضليل والحدس والحقيقة في الإقناع، تحدوها الرغبة في التوصل إلى نتائج تتسم بالضبط والصرامة العلميين[5].

لا شك أن هذا المنعطف الذي عرفته البلاغة ناتج عن إعادة مساءلة المجتمع لمسلماته، في علاقتها بالواقع والمتخيل، ووليد ميل واضح إلى عقلنة أدواره ومجالاته. في حين، ذهب التوجه الثاني إلى مرادفتها بالأسلوب حتى صارت تعرف به، فأضحت اللغة المجازية، على إثره، موضوع دراسة كل من«مجازات» DuMarsais (1730) و«صور الخطاب» لدى Fontanier (1820)، استقصاء منهما لأدواتها وصورها، مما سيكون له الأثر الواضح في قراءات بلاغية عديدة، وعلى رأسها «الأسلوبية».

لقد أدى كلا التوجهين إلى وقف البلاغة على عقلانية أو انزياح أقصيين، وبالتالي إلى حجبها حتى منتصف القرن العشرين، حيث ستنبعث في السنوات الخمسين من رماد تراكم المقاربات اللغوية، وعلى رأسها الإسهامات البلجيكية لكل من «Perelman» و «GroupeMu»، وهي الأعمال التي كان لها أثر في تجدد البلاغة، ولو على حساب شطرها شطرين - مرة أخرى - باعتبارها مسارا حجاجيا معقولا من ناحية، وإجراءا أسلوبيا من ناحية ثانية.

فالبلاغة الحجاجية عند بيرلمان ليست قصرا على الصور المجازية، ولا برهنة ديكارتية صارمة، بقدر ما هي عقلانية خارج الأنظمة الصورية للعلم، واحتمالية دون تضليل، هدفها «دراسة التقنيات الخطابية، التي من شأنها إحداث أو زيادة موافقة الآخرين على الأطروحات المقدمة إليهم بقصد قبولها»[6]. إن بيرلمان يعيد اللغة في شقها الجدلي إلى قطب تصوره، ويجعلها محط مشروع تأملي مفصل يعتبر الحجاج خطابا ذا استدلال منظم باحث عن منطق للقيم، متوجه إلى «مستمع كوني». ثم إنه في الشق الآخر، يسخرها «لاستجلاب موازرة الآخرين»، التي لا تتم إلا داخل فضاء تفاعلي، يراعي الاعتبارات الذاتية التي عمل النموذج العقلاني على تلافيها. ولذلك، فإن نظريته تقوم على تصور الحجاج بوصفه فعلا متصلا بسياق نفسي واجتماعي وثقافي، وباعتباره

تصنيفات من التقنيات الحجاجية المجردة في الآن ذاته. أفلا يحذو به هذا التمازج لإقامة نظريته على حدود متحركة بين البلاغة والجدل؟

ثمة، في مستهل كتاب «Traité de l'argumentation» المنجز بمعية L.Olbrechts-Tyteca، إجابة صريحة من مؤلفيه تصل بحثهما في الحجاج «بتقليد قديم: إن هو إلاّ الجدل والبلاغة الإغريقيان»[7]. لذلك عُدّ حجاجهما «كليا» ـ في مقابل «الحجاج اللساني» ـ لاشتغاله بالمتون الأدبية والفلسفية والقانونية، ولمراهنته على قدرة تعميمية تشمل عددا كبيرا من أنواع الخطابات المبنية على بلاغتي الإقناع والتأثير كما سنرى. وزامن مؤلف بيرلمان وتيتيكا صدور كتاب «The uses of argument» لـ «Toulmin»، فكلاهما ظهر سنة (1958)، لدرجة اقتران ذكر أحدهما بالآخر. إلا أن تولمين يذهب غير المذهب البيرلماني لأن حافزه البحث عن منطق طبيعي ينسخ المنطق الصوري. فبلاغته تستظل بظلّ المنطق، وإن كانت تأبى التقيد به. فيما اقترحت «جماعة مو» مقاربة بنيوية للصور البيانية أسمتها «بلاغة عامة» (1970) ومحورت مشروعها حول نوعية اللغة الأدبية، وجعلتها موضوع دراسة كاملة. ومع أنها خمنت في اتجاه إعادة الصلة بالتقليد البلاغي الفرنسي لدومارسي وفونتانيي، فقد ظلت من أكبر البلاغات التي جددت البحث في الأسلوب بدمجه داخل إشكالات اللسانيات الحديثة.

لقد جرى نهر البلاغة بجري متفرقة، ولاشكّ أن مفهومها سواء في الفترتين التأسيسيتين الإغريقية والرومانية، أو إبان عصر النهضة، وصولا إلى انبعاثها في القرن العشرين، بقي مرتبطا بالمرحلة التاريخية التي صدر عنها وبتصوّرتها للمعرفة والعالم. لذلك تفرقت به مسالك ومفارق، وتلبس حللا شتى تراوحت بين العقلانية النسبية، والبرهنة الصارمة، والجمالية الأدبية، والاجتماعية التعددية، وسمته بسمات النضال (أفلاطون)، وذاتية القيم (سيسيرون و كينتليان)، وفنّ القول (بلاغة دومارسي ـ فونتانيي و جماعة مو)، والمنطق شبه الصوري (تولمين)، والاستدلال المعقول (بيرلمان)، أفرزت كلّ سمة أشكالا من المخاطبين: الكائن الإشكالي المتعدد عند أرسطو، والإنسان النموذجي ذو القيم العليا لدى الرومان، و«المستمع الكوني» بالنسبة لتيار البلاغة الجديدة، لاسيما بيرلمان. وإذا كان من البدهي أن لكل مرحلة بلاغتها، فإنه من المؤكد، أنه لا وجود لبلاغة بمعزل عن صورة معينة للإنسان وللتاريخ ولنوع المسافات بين الكلمات والأشياء، بين المنزاح من الكلام ومعقوله؛ ومن ثمة ضرورة إعادة مساءلة هذه العلاقات، بل إن إحياء البلاغة رهين بانحاء نموذج تفكير وحلول آخر محله.

إن اختلاف التصوّرات التي أفرزتها تلك التنظيرات،على تباعدها الزمني وتباين منطلقاتها ومقاصدها، تمحورت حول الجانبين الإمتاعي و الإقناعي للبلاغة. الإمتاع باعتباره : إجراءات أسلوبية واستراتيجيات استهوائية، تُخاطب في المقام الأول أحاسيس الجمهور، وتسعى إلى تحريك عواطفه، مستهدفة التأثير الفاعل للدفع إلى تبني مواقف معضدة للخطاب المتوجه به إليها، وبالتالي قبول قضيته عن حماسة لا عن روية. في مقابل الإقناع، وجوهره الأطروحة والأطروحة المضادة، ذات التوجه المنبني على مسار استدلالي منظم، المحتمل للمعقول والمقبول من الرأي المخالف.

وعلى هذا يتبيّن أن حدّي البلاغة (الإمتاع والإقناع) تفرقا في تنظيرات عديدة وأدّيا، كلّ من وجهته، إلى تضييق أفق البلاغة بما رَحُبت. فقد عمل بعضها على تأصيل البلاغة في اللغة، محيلا مكوّني الأهواء والقيم إلى الظلّ، وتمحور البعض الآخر حول فكرة الفنّ الخطابي والقدرة التأثيرية للخطيب على مخاطبيه. مما أدى إلى تقديم منظورات مبتورة تفصل بين المكونات الأساسية الثلاثة للعلاقة البلاغية التي سيأتي الحديث عنها لاحقا. هذا الفصل أدى إلى قطيعة فعلية بين البلاغة والحجاج تبنّتها مختلف النظريات البلاغية لمعاصرة الشيء الذي يدعو إلى التساؤل عن أصل منافرة كانت من قبل قرابة !

لقد اعتبرت البلاغة جزءاً من الحجاج (الجدل قديما)، وفي ذلك كتب أرسطو: « تعد البلاغة فرعا متصلا بالجدل وبدراسة القيم، لذا جاز وصفها بالسياسية[8]». وانتسابها إلى الجدل، مبدئيا، يفصلها عن السفسطة - على عكس ما ذهب إليه أفلاطون - لكنها إذ تنحدر منه، تقع في الجزء المقابل له، باعتبارها «فن تأثير»، في مقابل منطقه الاستدلالي ذي الحجج والأقيسة. وهو ما يسم علاقتهما بغير قليل من اللبس، قد تجلي بعض جوانبه كيفية اشتغال كل منهما على المستويات الآتية :

- القاعدة العامة : من حيث تواضع معظم نظريات الحجاج على كونه مساءلة للمسكوت عنه من موقع الاعتراض، أو من جهة الاختلاف الجزئي : بقصد استقصاء الأثر المضمن من القول ؛ ذلك أن الحجاج يقوم أساسا على وضع حدّ لسؤال طُرح بهدف إيجاد جواب، يُتوقّع أن يكون نهائيا. إنه، على هذا، يتناول القضايا ابتغاء إخراجها من وضع إشكالي أو موقف مفارق، تاركا المجال لخيارات أخرى ممكنة أو آراء مُباينة. بينما تبني البلاغة على مبدأي الإبهام والتناقض.

- البنية الشكلية للحجاج : وتقوم على تعالق النتائج والمقدمات، وتسلسل القرائن ودقة

ترابطها، بحيث تكون الأولى مؤدية إلى الثانية، واللاحقة مبررة للسابقة، بشكل يُبقي على طابعها الاستفهامي القابل لإعادة المساءلة (كما يجملها المربع البلاغي لمايير ونظريته عموماً[9]). على عكس الصور البلاغية، التي يشكل معظمها أجوبة مجازية، تخرق منطق البرهنة وحرفية الكلام، وتُذيب الإشكال عبر الإبدال، لتُماهي المتضادات وتماثل بين المتباينات، يُسعفها ما أوتيته من سحر البيان، ولذلك ظلت قرينة السفسطة منذ ألحقها بها أفلاطون.

ـ المسار الاستدلالي المُتبع في المناظرات الخطابية : وأغلبه متولد عن قاعدة عامة مدارها مواقف داحضة لأطروحات ظاهرة أو ضمنية بوساطة تقنيات حجاجية وأقيسة ـ سواء الإضماري منها، الأحب إلى أرسطو، أو الاستقرائي المنطلق من الخاص إلى العام[10] ـ تقتضيها بالضرورة مسافة معينة فاصلة بين الطرحين المتواجهين، التي كلما كان نوع الخلاف فيها موضوعيا، تمحورت آلياتها حول كُنه القضية بغض النظر عن أصحابها، وكلما كان ذاتيا تركز حول الأطراف المتحاورة الفعلية أو المتخيلة؛ فهي بذلك استراتيجية منحدرة من عالم البلاغة بامتياز، نموذجها الأمثل النوع التقويمي، بينما تقف سابقتها على أرض الحجاج بلزوم نوع من الحياد، محاكاة منها للمرافعات القضائية، إلا أنه حيادٌ نسبي، لتمفصل التقنيتين.

فالقياس البلاغي احتمالي (غير مازم) في مقابل الاستدلال الجدلي الباحث عن حقيقة معينة. على أن المرور من أحدهما إلى الآخر ممكن، إمكان جسور قائمة بين المحتمل والحقيقي، ممتدة مُذ «خطابة» أرسطو، جاء فيها : «إن الحقيقي وما يعادله يعودان، في الواقع، إلى الملكة ذاتها. ذلك أن الناس يتغيون الحقيقة وقد يبلغونها، فدنوهم منها، كدنوهم من المحتمل»[11]. إن «الحقيقي» في حاجة إلى البلاغة لتخفيف صرامة قياساته والإقناع بها؛ والمحتمل يخالف البلاغة؛ يمس البعد الجماعي، بمعنى أن المعطيات المشتركة القبلية تشكل مهاده و مُتوجّهه. لذلك، فإنها وإن لم تسلك نهج المنطق الصارم، تنهل من الحس المشترك المتعلق بالقيم وأمر الجماعة لضمان مشروعية تلقي خطاباتها»، فالتصديقات الخطبية، وإن لم تكن حقا، فهي شبيهة بالحق... والشبيه بالحق قد يدخل في علم الحق الذي هو علم المنطق»، كما قال ابن رشد[12]. وعلى هذا، فالبلاغة والحجاج مظهران خطابيان غير متعارضين، ومعرفتان متكاملتان متصلتان اتصال الفرع بالأصل والاحتمال بالحقيقة؛ مما نعمد إلى اختزاله ـ إبقاءً، أولا، على الحدود المتحركة للمجالين ـ من خلال الرسم الموالي :

دعائم التصورات التنظرية للبلاغة والحجاج	فنّ الإقناع	فنّ التأثير
القاعدة العامة	الخلاف	التناقض
البنية الشكلية	الانتظام	الإبدال
المسار الحجاجي	الحقيقي	المحتمل
النموذج	النوع القضائي	النوع البرهاني
العالم	الكائن	الإمكان

تبين العناصر السابقة عن نمطين من عوالم القول بصيغ زمنية متباينة، ومعالم تفكير بقدرة الكلمة على الإفهام والإبهام الموجّهين، وعن فعل القوى النفسية والضوابط المعيارية في إمكانات التأثير المتبادل. التي كانت جميعها، من غير شك، خلف معظم التصورات التنظيرية ـ القديمة والحديثة وحتى المعاصرة ـ لعلاقة الحجاج بالبلاغة. انتهت بانحصار مقارباتها في مجال على حساب آخر، بموجب قطيعة مطلقة أو قرابة نسبيّة تقيمها بين الحقلين. لعلّ أحد أقدم أسباب هذه القسمة يعود إلى مرادفة البلاغة لتضليل العقول، إضافة إلى ما أبان عنه تاريخها من اقتسام أجزاء الخطاب تدريجيا بين الجدل، وحصتُه منها إيجاد مصادر الحجة Invention، وتنظيم أجزاء القول La disposition، اللذان أصبحا بذلك من صميم بنيته ؛ وبين البلاغة وحظها الأسلوب L'élocution، الذي تطابقت معه وانتسبت إليه فيما بعد، أو إلى ما سماه Genette «بالبلاغة المقيدة».

على أن هذه القسمة بين فني الإقناع والإمتاع، المُحِلّة للجزء محل الكل، تبدو باهتة عند ورثة التقليد الأرسطي(الأرسطيون الجدد)، الذين لا يفصلون بين البلاغة والحجاج تقريبا. لذلك تحددت البلاغة الجديدة عندهم بكونها «تقنيات خطابية قادرة على التأثير»[13]، وباعتبارها «فنّا للإقناع بواسطة الخطاب»[14]، وبوصفها «وسائط لفظية مؤثرة، حاملة على اعتقاد وجهة نظر أو تعديلها أو توجيه الآخرين إلى تأملها»[15]. أو أنها « مسافة تخاطبية تزيد أو تنقص بحسب المقاصد»[16]. من الواضح أنها تعتمد التوجه البلاغي الأرسطي المحور لعملية الإقناع حول عقلنة الخطاب والتأثير

بواسطة الأهواء، تعني أن أصحاب هذا التوجه يوازنون بين البلاغة والحجاج لاعتبارات أبرزها:

ـ الأخذ المزدوج للغة، الذي بواسطته يمكنها أن تؤثر وتمتع وتقنع وتجمع القول إلى الفعل ولعلها لأنواع الخطابية التي شملتها القسمة الثلاثية الأرسطية للأنواع البلاغية المشار إليها سابقا في أبعادها القيمية الرامزة إلى النافع والعادل والجميل.

ـ تأصل الإقناع والتأثير في الكلام بطرائق لسنية متباينة، مقايسة أو ظاهرة، متداولة أو مفارقة. فالصور البيانية، مثل باقي الإجراءات الأسلوبية الأخرى خيارات يحكمها منطق استدلالي لا يبحث في الحقيقة المطلقة بقدر ما يسمه الاحتمال والتعدد، تؤطره سيرورة خطابية جامعة للقوى الحسية والإدراكية والتصورية الإنسانية، وللكلمة المؤثرة الفاعلة، المشروطة بالاعتقادات والقيم المشتركة.

ـ وصل المكونات الأساسية لحقلي البلاغة والحجاج المتمثلة في الخطيب، والجمهور، والخطاب، التي ظلت منفصلة في التصورات البلاغية ذات الوجهة غير الأرسطية، لمنحها الأولوية لمكون دون الآخرين، كما هو الحال بالنسبة «للبلاغة العامة» لجماعة مو، أو «البلاغة القديمة» لبارط، ونموذجيهما التأثير والإمتاع؛ في مقابل «استعمالات الحجاج» لتولمين ذات الغاية الإقناعية المحاكية للمنطق الصوري.

من ثمة كانت الحاجة إلى تحديد نوعي وشامل، رامت من خلاله البلاغة الجديدة إلى صهر البلاغة والحجاج عبر مكوناتهما المشار إليها، ودراسة علاقاتها المبنية في الأصل على مسافة بين الطرفين يُراد تقليصها أو الزيادة فيها خطابيا بحسب المقاصد والغايات. ولعل جدتها تكمن في لملمة أطراف العلاقة البلاغية المتشظية من جهة، ومساءلتها من موقع حمولتها الفلسفية من جهة أخرى. يصبح الخطيب وفقها مثلا للقيم، والمستمع عديلا للآخر العارف المشارك، والخطاب مرآة للعالم [17].

إن البلاغة الجديدة إذا ما بلغت شمولية المنظور بمراعاتها لهذه المكونات مجتمعة، فإنها تطمح إلى مبدأ تعميم مقارباتها على كل أنواع الخطاب، ليس فقط السياسية منها، والقانونية والبرهانية ـ المعروفة في التقليد البلاغي الغربي الكلاسيكي ـ وإنما الأدبية والإشهارية وغيرهما، وصولا إلى الأحاديث اليومية التي لا تخلو من إقناع واستهواء. على هذا يكون تحديد البلاغة الجديدة جامعا لعلمي الخلاف والجواب المتعدد، كما يسميهما ماير، توضحه الترسيمة المقترحة الآتية:

البلاغة الجديدة = البلاغة (تقنيات أسلوبية) + الحجاج (استدلال منظم)
حدّا البلاغة الجديدة
فن التأثير
فن الإقناع
إيقاع التصديق
تعالق القدرات الإدراكية والحسية والتصورية
مكوّنات العلاقة البلاغية
الخطيب
المستمع
الخطاب
(الأنا)
(الآخر)
(العالم)
قانون المسافة أو مبدأ الخلاف
أنماط الخطاب
الخطاب السياسي
الخطاب الأدبي
الخطاب القانوني
خطابات أخرى
مجال التحليل البلاغي
التقنيات الخطابية
علوم اللغة
حقل التداوليات

إن الاعتبارات المذكورة القائمة على تفاعل مكوّنات العلاقة البلاغية عبر عاملي التأثير والإقناع ضمن أفق احتمالي ومعقول، و«زعم» انسحابها بوصفها قاعدة نظرية وتطبيقية على كل الخطابات، شكلت عوامل تحفيزية لهذا الكتاب على مقاربة نصوص عربية تراثية وحديثة في ضوء تقنيات البلاغة الجديدة. معلوم أن هذه النصوص تختلف مع المرجعيات والخلفيات المعرفية للتصور البلاغي الجديد، لكنها تلتقي معها ـ أيضا ـ استنادا إلى تلك الاعتبارات، من حيث الآتي:

1- كون كل من البلاغة الجديدة، وجزء كبير من البلاغة العربية، التي تصدر عنها النصوص المزمع دراستها، يحملان في عمقهما هاجس إعادة قراءة التراث البلاغي اليوناني والروماني وإضافات ما تلاهما من تراكمات في المجال. فأول مؤلفات بيرلمان مثلا، حتى آخر إصدارات مايير لكتابه «مبادئ البلاغة، نظرية عامة للحجاج»، كلاهما تطوير للبلاغة الأرسطية؛ ولذلك سميا وغيرهما، بالأرسطيين الجدد كما سبقت الإشارة.

قصدية التطوير الموجّهة هذه، تقابلها الإفادة من الإرث الأرسطي من قبل البلاغيين العرب وخصوصا ما تعلق بآلية المقايسة ونظريتي التحديد والقياس والقوانين الاستدلالية، باعتبار بعضها وسائل مؤدية إلى المعرفة الصحيحة، فالمنطق كما قال ابن حزم «آلة لكلّ العلوم العقلية التي يحتاج فيها إلى تصحيح الفكر»[18]، وباعتبار ضرورة بعضها الآخر لإثبات العلائق بين الأشياء المتناسبة أو المتضادة عن طريق المشابهة والمماثلة والربط، والانتقال من المعلوم إلى المجهول، سعيا إلى إدراك أسرار البلاغة وفق البواعث الدينية، أو المسائل النحوية أو القضايا الشعرية التي كانت تحرك بحوث البلاغيين، وغيرهم من علماء اللغة والكلام، ولذلك كثيرا ما توافقت منظوراتهم والأصول المترجمة.

فالتحديد الأرسطي مثلا للبلاغة بادي الأثر في تعريفات لبلاغيين العرب (حتى المتأخرين منهم زمنيا)، مثل اعتبارها «صناعة تفيد قوّة الإفهام على ما يريده الإنسان أو يُرادُ منه يتمكن من إيقاع التصديق به وإذعان النفس له».[19] «فالإفهام»، و«إيقاع التصديق»، و«إذعان النفس» مقبولاتٌ عند أرسطو لإحداث التأثير وإنهاض النفوس بمعناها غير الملزم. ولعل هذه المفاهيم وغيرها مما قامت عليها بلاغته، أصبحت كليات معرفية وليست تكريسا لتبعية ثقافية.

إن إعادة قراءة الإرث اليوناني لا ينافي صيرورة المعرفة بما أن الغاية منه تحيينه وفق مستجدات العلوم والإضافة إليه، أو تطويع آلياته وتوظيفها والسعي إلى تكييفها مع نسق ثقافي معين، كما

هو الأمر بالنسبة لكثير من التآليف العربية القديمة، التي قامت بمحاولات إيجاد مناطق تقاطع بين العلوم الدخيلة والأصيلة. وهذه الأعمال وغيرها، تعيد صوغ مفاهيم تتميز بمرونة وراهنية التداول، بما يصيرها ميراثا خاضعا لمبدأي «التشابه والاختلاف»[20]، باعتبارهما عاملين شاملين لظواهر طبيعية وثقافية، بواسطتهما يمكن التوصيل والتواصل بين الكائنات. ولا شك أن النصوص المقترحة للتحليل في هذا الكتاب، استجابت بدورها لمعيار التفاعل بوجهيه القابل والرافض والمكيّف لعناصر من الثقافة الأخرى، فترجمة المنطق الأرسطي، والأخذ بنظرية التوسط وقسمة الأنفس، وكثير من المنطلقات البلاغية ووظائفها بيّنة في هذه الكتابات المجادلة لغيرها.

2- إنها نصوص حمّالة لمنظور حجاجي، بمعنى أنها ميالة إلى اقتراح قيم معينة، واتخاذ موقف من داخل أطروحات مضادة أو مختلفة في محاولة الإقناع والحثّ على العمل بها، إذ يُجمع البلاغيون منذ أرسطو حتى ماير على أن الحجاج لا يكون حول الشيء البدهي الواضح، ولا تذكيه الردود الحرفية الموقفة لمسارات الأسئلة؛ وأن كل سياق تخاطبي يعضد أو يفنّد أوضاعا سابقة، ويروم تقديم منظور مغاير، أو يعمل على إعادة التفكير في المسلمات لتوجيهها وجهة معينة. ثم إن اللغة بطبيعتها الحوارية تضع كل منفوظ موضع سؤال إزاء ما سبقه، فهو على ذلك حلَقة في سلسلة كلام يولدُ داخل عالم خطابي موجود مسبقا. إن الخطاب، إذن، إذ يستفهم أو ينفي أو يثبت، يعلم أن لمخاطبه أسئلته وردوده، بل لعل كلّ عمل حين يُجيب عن إشكالات عصره، يثير أسئلة جديدة بتحرره من السابقة. والمنظور الاستفهامي اللصيق باللغة، مكرس بدوره، «لقانون المسافة» المايري .

هذه المسافة القابلة للمدّ أو الجزر نسجت خيوط النصوص المزمع مقاربتها، ذات القضايا الكبرى، فالجاحظ ، صاحب الرؤية البلاغية التفاعلية المتميزة القاضية بالفهم والإفهام، يُعمل في رسالته الموجهة إلى «محمد بن عبد الوهاب»، تقنية الفصل المفارقة في مفهوم الكاتب، للتمييز بين الكاتب الحقّ وكاتب الديوان غير الحقيق بصناعة نظّرت لها الدساتير النقدية العربية القديمة «كرسالة عبد الحميد الكاتب» و«الصحيفة العذراء لابن المدبّر» وغيرهما، المسفرة عن نسب متشابهة من الكتَبة في القرن الثالث الهجري. وهو إذ ينتقد فحوى هذه المؤلفات، يقلبُ المتداول من ثقافة السلف في عصر أصبحت الضرورة فيه ـ برأيه ـ تحتم الجمع بين معارف «متعارضة» لا يُعد الكاتب بموجبها متمكنا من أسرار الصناعة « حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن ما يحسن من كلام الفلسفة»[21].

وأبو حيان التوحيدي ينحت مفهومه الخاص للأخلاق انطلاقا من منظومة قيمية متفرعة عن الفضيلة التوسطية الأرسطية من ناحية، المتأصلة في مرجعيته الدينية، من ناحية أخرى، يكون العقل فيها جوهرا، والدين برهانا، والخلق تطهيرا، والعلم كمالا. ويضع على محكّها الأخلاق السياسية للوزيرين «ابن العميد» و«ابن عباد»، والتوجهات المذهبية للمتكلمين، ومقالات المتفلسفين، وقد مرقت جميعها عن الشريعة والحكمة والعقل.

وابن حزم الأندلسي صاحب المشروع الفكري الطموح إلى إحياء علوم الدين ودعم المنقول بالمعقول، ينصرف إلى ترجمة منطق أرسطو كإجراء مسعف في إضفاء النسقية على البحث الفقهي، رفضا منه للقياس الظني الذي يقوم على أحكام متغيرة بتغير المفتين بها، ردا منه على تحامل المالكية على المذهب الظاهري.

والمختار السوسي، العلامة المغربي، يصوغ من خلال بلاغة اللاوعي رؤية انتقادية مزدوجة: للذات مقارنة بحضارة الآخر الغربي المستحضر بالقوة وبالفعل في رؤياه، وللموروث العربي الإسلامي وطرق تدوينه وتلقيه.

إن العقد الحجاجي ينظم هذه النصوص على الرغم من تباين فتراتها الزمنية وتنوع أجناسها المتراوحة بين الخطاب الفلسفي الأخلاقي والسياسي والأدبي، تحدوها الرغبة في مواجهة التيارات المتداولة والمعهودة بدافع التغيير وهدف التأثير، وإن بقيا في العتبة الدنيا بسبب إقصاء أصحابها وامتداد الأيدي إلى مؤلفاتهم حرقا وإتلافا، أو اتهاما بالقدح في الشريعة.

3- الطبيعة التأملية للمتن المشكل للكتاب التي تؤلّف طابعا مشتركا مع الإضاءات النظرية السابقة، فالبلاغة الجديدة تيار عُني بتجديد اهتمام الفكر المعاصر بالحجاج، أي بالقول الإنساني في شموليته الحسية والإدراكية والتصورية، وبصوغ فلسفة تحتكم إلى منطق مبني على أساس مبدأي الاحتمال والتعدّد. مثلما حملت النماذج النصية المعتمدة بعدا تفكريا في النفس وأهوائها (طوق الحمامة لابن حزم) وعروجها درجات إلى الفضيلة ونزولها دركات إلى الرذيلة (أخلاق الوزيرين لأبي حيان التوحيدي)، وتأرجحها بين قيمتي الحقيقة والزعم من حيث طبعها وتطبعها (رسالة التربيع والتدوير للجاحظ)، ومن حيث حركات لاوعيها الممكنة (منامة المختار السوسي)؛ وفي ضوئها كان تَفَحُّصُ أصحابها لأوضاع مجتمعاتهم ومواطن الظل فيها، ومن ثمة كتاباتهم المستطلعة لمنظورات مغايرة لعصرها ومصرها في مجالات الأخلاق والسياسة والفكر والتفاعل الحضاري.

لقد شكّلت الكليات البلاغية والمنظور الحجاجي والبعد التأملي لكلّ من المبادئ النظرية المقدمة ومحاولة تطبيقها - وهما مندمجان في تصور الكتاب - اعتبارات تستند إليها هذه المقاربة ذلك أن ما اصطلح عليه بالمدخل النظري استهلالا، لم تكن الغاية وقفه على استعراض التحديدات الكبرى لمفهوم البلاغة الجديدة، بقدر ما كان الهدف منه الخلوص إلى تركيبة جامعة لمجمل مكوّنات العلاقة البلاغية في أبعادها التفاعلية والتداولية، وجُهت - بالتالي - تقسيم هذا الكتاب إلى ثلاثة فصول :

- يُعنى أوّلها بمستوى الخطاب: ويعمل على تتبع كيفية اشتغال بعض التقنيات الحُجاجية انطلاقا من البنيات اللغوية والدلالية والتداولية لنصين محوري المقاربة، كل من «رسالة التربيع والتدوير» لأبي عثمان بحر الجاحظ، و «أخلاق الوزيرين» لأبي حيان التوحيدي. يوحد بين رؤيتيهما التأليفية للكتابين: المنظور الساخر لقضايا وظواهر عصريهما، وإحكامهما لصنعة رسم الوجه الحقيقي لشخصيات تاريخية، كثيرا ما عمدت كتب السير والتراجم إلى تكريس بطولاتها المتوهمة.

- يعقبه فصل ثان عن الخطيب باعتباره مقدرة خطابية وتمثيلا للقيم والأفكار المشتركة، يعمل من خلالها المتكلم على التلاؤم مع منظور ومعتقدات مُخاطبه، والمناسبة بين صورتيه القبلية المتولدة عن المتخيل الجماعي، والمستخلصة من الخطاب. لتنتج عنهما شرعيه وسلطة قول، قد يخولانه ممارسة التأثير. فالخطيب، بعمله على دمج صورتيه: يبتدع هوية من شأنها خلق صلات جديدة بالذات وبالآخر، بما أن ثمة مسافة فاصلة لهما، يحاول تجاوزها أو تثبيتها، مما يكسبه امتدادا جماعيا، أو ارتدادا إلى صوته وصداه. ولتبين موجهات وأبعاد هذه الصورة، يتخذ هذا الفصل كتاب «طوق الحمامة في الألفة والألاف» لابن حزم الأندلسي نموذج تفحصه لسيرة خطيب كتبها من مشاكلة عالمي الفقه والعشق، وقلما يتشاكلان !

- يلي الفصلين السابقين، آخرهما المخصص لمحفل المخاطب بوصفه مجال تحريك الأهواء والانفعالات و«إيقاع التصديق»، إذا ما استطاعت الكلمات إليه نفاذا، ذلك أن كل عملية حجاجية موجهة إلى مستمع، يقتضي إطارا إقناعيا يختلف بحسب مقتضيات التخاطب؛ وربما لهذا السبب ابتكر «بيرلمان» «مستمعا كونيا» مثاليا خاصا بكل ثقافة، مشروطا بسياق سوسيو - تاريخي معين. إن المستمع، سواء أكان افتراضيا أم فعليا، جزءٌ من الخطاب، يستوجب تكيف

الخطيب مع اعتقاداته، ويستند إلى تواطئه لصوغ مقدماته، ويقيس استدلالاته بمقاس صورته المحتملة. ولعل هذه المعايير أسعفت نصا مثل «الدكتور طه حسين في البَغْ» للمختار السوسي في استحضار صورة مخاطبه، ووجهت اقترانه بنوع المنامات: لاسيما وهو يجاري خصمه من منفاه بقريته في موضوع صعُب على صاحبه الإقناع به إبان كتابته، وعسُر تلقيه حتى بعدها. أوليس العالم المغربي بواحد من متلقي ومجادلي «حديث الأربعاء» و«الشعر الجاهلي» موضوعَي المطارحة!، حتى أن نص منامته موقع في الحيرة، مُجَوِّز للتساؤل عن أيهما الخطيب والمخاطب؟

والواقع أن تبني هذه القسمة المجزّئة للفصول، وتمحورها بالتالي حول الخطاب: فالخطيب، ثم المخاطب؛ يوازي المكونات البانية لمفهوم البلاغة المعتمد في هذه المقاربة، ويقصد إلى تمثّلها داخل تحديد جامع يسعى إلى استكشاف أبعاده الذاتية والغيرية في علاقتها التفاعلية بالسياق الاجتماعي والتاريخي والثقافي وإرغاماته. إنها إذن: الوجهة التي يولي هذا الكتاب شطرها بحثا في «حجاجية»، قضت كل من البلاغتين الكلاسيكية والجديدة، بملازمتها لأغلب أنماط الخطاب، وبذهابها إلى أبعد من حدود اللغة دون تجاوزها.

الإحالات

(1) **M. Meyer**. Principia rhetorica, Fayard, 2008, p. 36.

(2) **Platon**. Le Ménon, éd. Nathan, 1990, p. 15.

لقد احتاط أفلاطون من المتشابه لاحتمال إيقاعها في الخطأ وإسقاطها في عدم صحة التمييز، كما تبين محاورة الغريب للسوفسطائي قال: «لما كان الذئب يشبه الكلب وأكثر الحيوانات وحشية يشبه أكثرها أهلية وجب علينا - إن أردنا الانخطئ - أن نحذر الشبه قبل كل شيء، فالشبه مزلة». هشام الريفي، ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، 1998، ص. 11.

(3) **Aristote**. Rhétorique. Pocket, 2007,1357a

(4) **Michel Meyer**. Qu'est ce que l'argumentation, Vrin. 2005, p. 91-92.

(5) **M.Meyer**. Histoire de la rhétorique, des Grecs à nos jours, Livre de Poche, 1999, p. 181.

(6) **C.Perelman**. L'empire rhétorique, rhétorique et argumentation, Vrin, 2002, p. 28.

(7) **C.Perelman et O-Tyteca**. Traité de l'Argumentation, éd. Univ. Bruxelles, 2000, p. 1.

(8) **Aristote. Rhétorique**. Pocket, 2007, [1356a].

(9) **Michel Meyer**. Principia Rhetorica, éd. Fayard, 2008, p. 103.

(10) ينطلق الاستنتاج من حقائق مقبولة مسبقا، لذلك يقوم القياس الإضماري على إخفاء إحدى مقدمتيه باعتبارها مسلمة، كما يتضح من المثال الشهير: «زيد اتخذ حرسا، فهو طاغية». إن اتخاذ زيد الحرس حقيقة عامة مفادها أن كل الطغاة يتخذون الحرس عند استحواذهم على السلطة.

بينما يقوم الاستقراء على حدث خاص يأخذ ملمحا عاما، ومثاله: «سقراط يلهث، إنه محموم». إذ يبدو اقتران الحمى باللهاث نتيجة متفقا عليها.

يميز أرسطو، إذن، بين الاستنتاج (القياس الإضماري) حيث يتم اعتبار حدث خاص بمثابة عام، وبين الاستقراء (المثال) المبني على حقيقة عامة موجودة مسبقا في الذهن. بيد أن تأمل هذا التمييز قد يشاكل بين الاستدلالين، لأن الشق الثاني من المثالين نتيجة للأول على سبيل الاحتمال فقط.

إنه التمييز الذي يعزوه «مايير» إلى قيام أرسطو بإضفاء الطابع المنطقي على المجال البلاغي.

انظر تقديم «م. مايير» لكتاب «الخطابة»، ص 24-30.

Aristote, Rhétorique ; Tradiction De C.E. Ruelle, Introduction M. Meyer. Le livre de Poche, Paris, 1991.

(11) **Aristote**. Rhétorique. Pocket, 2007, [1356a].

(12) القول الأرسطي السابق مثبت عند ابن رشد في قوله الآتي: «والتصديقات الخطبية، وإن لم تكن حقا، فهي شبيهة بالحق. وأيضا فإن الناس متهيئون بطبيعتهم كل التهيئة نحو الوقوف على الحق نفسه، وهم، أكثر من ذلك، يؤمونه ويفعلون عنه. والمحمودات، وهي التي تكون منها الضمائر شبيهة بالحق من قبل أنها نائبة عن الجمهور مناب الحق. والشبيه بالحق قد يدخل في علم الحق الذي هو علم المنطق». عن «البلاغة العامة والبلاغات المعممة»، محمد العمري، ضمن مجلة فكر ونقد، العدد 25 يناير 2000، ص 64.

(13) **Chaim Perelman**. L'empire rhétorique. Vrin, 2002, p. 28.

(14) **Olivier Reboul**. Introduction à la rhétorique. PUF, 1991, p. 4.

(15) **Ruth Amossy**. L'argumentation dans le discours. Nathan, 2000, p. 29.

(16) **Michel Meyer**. Principia Rhetorica. Fayard, 2008, p. 21.

(17) نفسه، ص. 203.

(18) ابن حزم، الحد إلى تقريب المنطق، ص. 1.

(19) **محمد مفتاح**: التلقي والتأويل مقاربة نسقية، المركز الثقافي العربي، 1994، ص. 34.

(20) **محمد مفتاح**: التشابه والاختلاف نحو منهاجية شمولية، المركز الثقافي العربي، 1994، ص. 26.

(21) **الجاحظ**، الحيوان، 2 / 134.

الفصــل الأول

الخطــاب

1- حد الخطاب أو اللوغوس

لقد سبقت الإشارة خلال المدخل النظري إلى التحديدات الكبرى للبلاغة، التي رادف بعضها مفهومها بـ «فن السفسطة» وتحريك أهواء المخاطب قصد تضليله (أفلاطون)؛ وعادله بعضها الآخر بـ «فن التأثير» (أرسطو)، وماثله تصور موالٍ بـ «فن الخطاب» (كينتيليان).[1] ولعل هذا المنظور الأخير استمر فترة طويلة، بدءًا من تنظيرات أكبر خطباء الرومان، حتى كتابيْ «دومارسي» و«فونتانيي»؛ وهما علامتان بارزتان لتوجّه كرّس كتاباته البلاغية لاستقصاء التقنيات الأسلوبية وتصنيفها؛ امتدّ حتى أواسط القرن الماضي مع «البلاغة العامّة» «لجماعة مو»، وإنْ من منظور مطوِّر لسابقه. مما أدى إلى دوران البلاغة حول نفسها فترة طويلة، ثم انشقاقها عنها إلى بلاغتين : وحدة جمالية خاصة بالأدب كما شاء لها روادها سابقو الذكر؛ والأخرى للإقناع يراودها الحنين إلى أصولها الجدلية، وإنْ بنسبيّة نأت بها عن صرامة البرهنة المتجردة من الخلفية السياقية. يمكن القول: إن نموذجيهما متحققان، بشكل أو بآخر، في البلاغة الحجاجية، خاصة «البيرلمانية»، منها و«المايرية»، مع اختلاف يميز تصور «منطق القيم» عن «نظرية المساءلة».

إن بيرلمان وتيتيكا حين ربطا تنظيرهما للحجاج «بدراسة التقنيات الخطابية المُمَكِّنة من إحداث أو زيادة مساندة الأذهان للأطروحات المستهدفة لقبوله بها»[2]، فإنهما راوحا اللوغوس بين صرامة الأداة (التقنيات الخطابية) وقصد إحداث الأثر في (الأذهان)، أي وقفه على الإدراك ؛ وكأنهما يقصرانه على عقلانية شبه منطقية. ولو كان الأمر كذلك، لكانا قد كتبا الوجه الآخر من تاريخ «بلاغة مقيدة»، شبيهة ومكملة لتلك التي أنجز «جنيت» فيما بعد. فمنظورهما للخطاب لم يكن برهنة مجردة كما قد يوحي نصهما السابق، وإنما بحثا في جوانب أخرى منه بصيغة مغايرة، وذلك بيِّن في إعادة استكشافهما لوظيفة الصور البلاغية، يقولان : «تعتبر الصورة حجاجية، ذات منظور مغاير؛ إذا بدا استعمالها مألوفا بالنسبة لوضعها الجديد المفترض. أما إذا لم يهدف الخطاب إلى استجلاب موافقة المستمع لهذه الصيغة الحجاجية، فإن الصورة ستصبح محسنا بديعيا، لا تعدو أن تغدو مبعث إعجاب أو مصدر استحسان الخطيب[3]». واضح أن اهتمامهما لم يكن منصبا على الصور من حيث مقومها الأسلوبي، إنما على قيمتها ومعناها الحجاجيين اللذين يمدهما به الاستعمال الخِطابي، وهذا الأخير احتمالي غير إرغامي، ذو بعد تداولي.

أما صاحب نظرية المساءلة، فميز بين جزأي الخطاب تمييزا داخليا من صميم بلاغة جامعة

تسع ما اصطلح عليه باللوغوس «الفعلي» و «الإسقاطي»[4]: قاصدا بالأول الطابع الإقناعي المتميز بنظام ترابط الحجج، وبالثاني الفاعلية التأثيرية القائمة على الخيال والأحاسيس، وغيرهما مما يدخل في باب الحجج العاطفية، التي قد تعمل على خرق دقة ترتيب النهج السابق. فالتمييز بين حجاجية وبلاغية الصور، في هذه الحالة، يتم من داخل بلاغة دائمة الانتقال من وإلى المعنيين الظاهري والمجازي، الإقناعي و التأثيري. و لعلّ كلّ تقسيم لهما يكاد يكون متعذرا لكون أحدهما مُسهما في وجود الآخر.

إن اللوغوس، إذن، أو مقابلاته التقريبية من لغة langage، أو خطاب Discours، أو عقل Raison، يقوم على تراكب مستويين، يستند أحدهما إلى نسق موجه من التقنيات الحجاجية وشروط استعمالها، فمنها المتصلة والمنفصلة، البانية للواقع والمبنية عليه؛ وما عداها مما أعادت «إمبراطورية البلاغة» تنضيده وغيرها من النظريات، مثل التيارات الجدلية والمنطق اللاشكلي؛ فأعدت، بذلك، خطاطات جاهزة التطبيق وتصنيفات وافية للتقنيات الحجاجية. بينما يأخذ المستوى الثاني بالاعتبار الأبعاد الاجتماعية والثقافية.

إن الخطاب الحجاجي، على ذلك، مؤلف من استراتيجيات إقناعية تمثل عمود التشكيلة البلاغية، كما أن هذه الأخيرة، تمنح تلك التقنيات ما يصلها بالواقع. فبينهما من القرابة ما بين الاعتقادين الذاتي و الموضوعي، ما بين التأثير و الإقناع من ضبابية تمييز، وإنْ أقيم على أسس نظرية كما جاء في قول بيرلمان وتيتيكا الآتي: « نقصد بالحجاج المؤثر، ذلك المتوجه إلى مستمع خاص، و بالإقناعي المصوب نحو كائن عاقل. فالفرق دقيق، ورهين بمفهوم الخطيب للعقل أساسا»[5]. فلا غرابة أن يقع اللوغوس في الحدود المتاخمة لكلّ من الجدل والبلاغة، وفي التفاوت بين جانبيه «الفعلي والإسقاطي»، وما لهما من أثر في كثير من الخلافات بين المجتمعات الإنسانية.

إن اللوغوس ـ أيضا ـ مكمن الإفصاح عن هذه الاختلافات بين الأطراف المناظرة، ومساحة عقد وحلّ قد تتخذ صيغا شتى: فقد تكون إشكالات تستلزم أجوبة محددة، وقد تقود إلى أسئلة مسكوت عنها، وقد تستجمع أخرى مغايرة للتي ولدتها. فثنائية السؤال والجواب ملازمة لطبيعة اللوغوس، متجذرة في تفاعلاته الحوارية، ومن ثمة عدم انحصاره داخل دائرة مغلقة، بما أنه سلسلة اقتراحات تولد احتمالات ممكنة وغير نهائية[6]، تبين عن جزء منها تفاعلاته مع مكوني الخطيب والمستمع بما يحله قمة المثلث البلاغي الموالي:



تتميز هذه التركيبة الثلاثية (التقليدية من حيث تداولتها من قبل مختلف التوجهات المنهجية بصيغ الإرسال أو الإلقاء أو التلفظ...) بازدواجية كل عنصر (الفعلي والإسقاطي كما سبقت الإشارة في الفصلين السالفين) لتراوحه بين الواقع والواقع المفترض، وبصوغها لنسيج العلاقات الآتية :

- علاقة اللوغوس بالإيتوس، تشكل مجال تكوين صورة الخطيب، مُمثل القيم فعليا أو ظاهريا حتى لا ينشق جانباها الخِطابي والخَطابي. ومبتدأ طرحه للقضية مَكمَن اختلافه مع المخاطَب فالخطاب، في هذه المرحلة يجلي تصور المتكلم ويوجه الحجج بحسب القصد وجهة معينة.

- علاقة الخطيب بالمستمع، تتسم ببسط الخطاب للمسافة الفاصلة بينهما، وتسوق العملية التواصلية نحو الاعتقاد بالقضية، موضوع المحاجة، أو تعديل رأيه بصددها ؛ والخطاب، في الحالتين، يحث على العمل بمقترحه ويفرز بعدا تفاعليا، بالضرورة، بما أن مجال القول، هنا، ليس إلزاميا، أو أنه يبدو كذلك.

- علاقة المستمع باللوغوس، تتعلق بمرحلة دمج أسئلة التلقي بأجوبة تكون إيذانا بطرح أسئلة أخرى. فالمعنى الحرفي يعادل الإشكال الأصلي، والمعنى المجازي يفترض إشكالات غير منتهية. بمعنى أن اللوغوس الفعلي يُقنع عبر الإجابة الواضحة، فيما يعمل اللوغوس الإسقاطي على إعادة المساءلة.

والملاحظ أن الخطاب ينهض، في كل مرحلة، بوظيفة معينة، فإذا كان مُوجِّها وتفاعليا في العلاقتين الأوليين، فإنه نسقي في الموالية لهما(7)، يعمل على انسجام بنيته الداخلية، ومساره الاستدلالي (توافق مقدماته ونتائجه). إن مفهوم اللوغوس الحجاجي، على هذا، لا تُحدده قواعد وتصنيفات الحجج المعطاة فحسب، وإنما تَأَصَّلُهُ - أيضا - في حتمية السؤال، الملازم للإنسان، عن ذاته والعالم من حوله، وبتفاعلاته الخطابية المشروطة بسياقاتها.

لعل القول الحجاجي مبني - في عمومه - على «طرح» بعيد مساءلة قضية معينة، تستوجب من المحاجج اتخاذ موقف بصددها بتقديم منظوره الخاص، ومحاولة إحداث التأثير المراد على المخاطب باعتباره «النتيجة» الطبيعية للمحاجة، ما لم تنأ عن هذه الوجهة، وما دام ينتظمها مسار استدلالي تبنيه «قوانين الانتقال» (القياس، المقايسة، المفارقة، إلخ)، فقد تكون ذات موجهات شبيهة بالمنطق تستند إلى صرامة الأدلة بدل نسبية الحجج. وقد تكون اتفاقية تتعدى خلاف الأطراف باحتكامها إلى القيم المشتركة، «فالحس المشترك عند أرسطو، وليد افتقار الهويات بتعدّيها إلى غيرها»[8] ؛ أو جدالية تذهب بمواجهة الأطروحات المضادة إلى الإبقاء على إحديهما وإلغاء الأخرى، ونموذجها النقائض أو الكتابة الساخرة عموما. وإذا كان كلٌّ من الطرح الإشكالي والنتيجة عنصرين ثابتين في المسار الحجاجي، فإن قانون الانتقال بين الحجج متغير بتغير أنماطها وعلاقاتها، قد تخرقه أو تواريه الصور البلاغية؛ حين تتبنى التضمين، والغموض، والمسكوت عنه، والمفارقة الدلالية كما في حالة الصور الساخرة التي تعمل في صمت وتخفي القصد، حدَّ تقبل إمكانات دحضها وتفنيد طروحها.

لا شكَّ أن السخرية تختزن حمولة حجاجية بما أنها تبني على المناقضة لقيمة أو رأي، وتطرح بديلا عنهما من خلال صيغتها الاعتراضية، التي قد تتخلى، أحيانا، عن التعريض والتورية وما شاكلهما، لتصبح مواجهة تستند على حجة Ad hominen، بقصد انتقاد شخص أو مجموعة على مستوى الاعتقادات والأفكار، بل قد تصبح مهاجمة بانتقالها إلى Ad Personam[9]، كأقصى وأقسى ما يلتجأ إليه الخطاب، فتعمل على سلب المسخور منه ما يمنحه مصداقية القول والفعل بتجلية تناقضه واستدعاء سلبياته. وهنا يطرح سؤال مشروعية هذا النوع من الحجج للاعتبارات الآتية :

- انحراف كل من الحجتين السابقتي الذكر عن حجة القضية Ad Rem، (وهي الاستراتيجية المتصفة بالموضوعية القابلة للتعميم لافتراضها «مستمعا كونيا») لكونهما مغرقتين في الذاتية المبعدة لهما عن الإدراكين العقلاني و الاحتمالي المطلوبين في الحجاج.

- المواجهة على مستوى الذات والصفات: منافاة لمواضعات الآداب العامة؛ وخروج عن قواعد المحاجة، بل إنها تعد، منهجيا، من العثرات المسقطة في الخطأ، الواجب تجنبها من قبل المتحاجين.

- مروق الصورة الساخرة المعتمدة للتقنيتين عن قاعدة الانتقال ينزلها منزلة القياس المغالط، لاقتسامها وإياه ملامح تضمينية تقوم على المعنى المزدوج، مثل نفي الشيء بإيجابه، وتلطيف

الخدعة المخفف من قوة الكلمات لمنحها وقعا أشدّ، وتجاهل العارف... من ثمة وضعت تيار
مهتمة ضوابط لكشف هذا النوع من القياس ضمن المكتوب والمنطوق من الكلام.

الظاهر ـ مبدئيا ـ أنه لا يمكن اعتبار التقنيتين حجتين مغالطتين بما أنهما وليدتا ممار
التأثير، الناتج عن بلاغة حجاجية لا تفرق بين الكلام ووجهته، بين الخطيب ومخاطبه، والص
عن تداخلات خطابية تفيد كون السخرية، بكل أنواعها، حجاجا مضاداً، يُسمع صوت السا
وأصوات أخرى، تنحو من خلالها إلى أن تكون بانية لواقع بديل بواسطة وسائل لغوية مباشرة
منصرفة إلى حدّ الدعابة والهزل، مما يتيح للصورة الساخرة استنفاذ الحدود المعقولة والمحتملة لل
ويكسبها فعالية أنفذ إلى النفوس.

في ضوء اللوغوس المتأصل في إعادة المساءلة، وما يمنحه الحقل الحجاجي من تقنيات تحليلي
وما يصلها بأبعادها الدلالية والتداولية، يقدّم هذا الفصل قراءة لنصي «رسالة التربيع والتدوي
لأبي عثمان بن عمرو بحر الجاحظ، و«أخلاق الوزيرين» لأبي حيان التوحيدي. بوصفه
نموذجين لمقاربة حجاجية السخرية التي، إن أجريت على غير مجرى الظاهر، أبانت عن مفار
تروم مجاوزة الأفكار المألوفة، وإن نهجت نهج التجريح، أخرجت الهزل مخرج الجدّ.

يسعى هذا المحور، إذن، إلى البحث عن كيفية اشتغال المعالم الساخرة في نصين تراثي
يفصلهما ما يزيد عن قرن من الزمان، لكنهما نسجا خطابيهما بما يسمح بتقريبهما من معين صور
كبرى عن الأخلاق السياسية لكتاب الدواوين وللوزراء الكتاب، متحت من ظاهر معاني الدعا
الساخرة وباطنها، وقصدت إلى إحداث التأثير في مخاطبيها برسمها بورتريهات لشخصياتها
وإيقاع الإقناع بأطروحاتها. وإذا كان الحب، باعتبار الانتماء المشترك لمجال الأهواء، يعمل على
محو التفاوت بين الصورتين الفعلية والإسقاطية للآخر، فإن السخرية، على العكس، تستحضر
لتبقي على الصورة الحقيقية عارية من كل صيت يُجمّلها.

ولعلّ تبين ما سلف من خيوط نظرية حاكت مجال اللوغوس، يقتضي الوقوف أولا على
مفهوم السخرية انطلاقا من حدودها النظرية وقيمتيها البلاغية والحجاجية في بعديهما التأملي
حيث قد تتعدى حدود التصنيف إلى أن تصبح شكل تفكير مفارق للكاتب الساخر وموقفه من
عصره وثقافته. ولعلّ الجاحظ وأبا حيان أن يكونا كذلك، لاسيما أن الرؤية الساخرة خاصية من
خصائص تأليفيهما.

1- مفهوم السخرية

تقلبت السخرية بين تحديدات عديدة، وخضعت لمقاربات متنوعة بتنوع التنظيرات التي انبثقت عنها، منذ نشأتها الأولى في حقل الفلسفة الإغريقية، أي انطلاقا من إعادة مساءلتها للحس المشترك مع سقراط، ثم انتقالها من مجالها الأخلاقي هذا، إلى البلاغي مع البلاغيين الرومان لتقترن بالمفارقة الدلالية عند سيسيرون وكينتليان، وليغدو هذا التضاد بين الفكرة والتعبير عنها مرتكز تحديدها بالنسبة للتقليد البلاغي الفرنسي بعد ذلك، مشفوعا بعناصر سياقية مع دومارسي وأبعاد مجازية مع فونتانيي. ثم تطور مفهومها إلى أداة لمواجهة عماء العالم من قبل الرومانسيين الألمان، لما يسمح به تعددها من عدم مطابقة القول لمعناه، ولما تخوله من مسافة نقدية تجاه التعاقدات الاجتماعية وضوابط الحوار. لذلك اعتبروها برزخا فاصلا واصلا بين عالم منشود غير متحقق وواقع مفروض، يقوم الساخر فيه بدور إدراك مفارقاته ونقائصه بوصفه «مصلحا» أخلاقيا.

أما السخرية الحديثة أو التي سماها «بارت» بالباروكية، فإنها، على خلاف سخرية القلب الدلالي التقليدية، تعتبر الانزياح كامنا داخل الملفوظ عينه، غير قائم بالضرورة في لعبة الكلام الواضح ذي الفكرة المضمنة، ولا في القراءة المحدودة بالمقاصد الواعية للكاتب ؛ على عكس بعض التصورات المعاصرة التي عادت إلى الاستيحاء من البلاغة التقليدية الفرنسية والإضافة إليها، لتترتب عنها نظرية الصدى وتعدد الأصوات، والمقاربات التداولية، وإن كانت السخرية الفلسفية الانتقادية لم تغب تماما في أكثر التنظيرات.

تتراوح هذه المنظورات بين تحديدات متباعدة تعكس تعدد وتحولات مفهوم السخرية. وإذا كان من غير الجائز اختزالها في تحديد واحد، فإنها تسمح باستخراج بعض العناصر الثابتة لهذه الظاهرة، مثل البعد الانزياحي للذات عن ملفوظاتها، والموقف المفارق من المجتمع ونظام القيم السائدة، والخلفية التقويمية لحقيقة الأشياء والأشخاص، واللعب اللا محدود بتشكلات المبنى والمعنى، وغيرها من الخصائص التي قد تنتظم في مكونات تمكن من تتبع السخرية بوصفها : شكل تفكير يتجاوز إجراءات الخطاب (حالة السخرية الفلسفية)، مرورا بسخرية القلب الدلالي (التقليد البلاغي الروماني)، وصولا إلى اعتبارها تقنية خطابية ذات بعد تواصلي مفارق يميز بين المتكلم والمتلفظ (تعدد الأصوات) أو بين المتكلم وكلامه، (نظرية الصدى) أو احتمال نفس الملفوظ للإثبات والنفي، للحجة والحجة المضادة (القيمة الحجاجية للسخرية).

أ- المكوّن الفلسفي للسخرية : ارتبطت السخرية عند الإغريق بالإيرون Eirôn، الشخ
السائل لنفسه أو لغيره[10]. ومعلوم أن أفلاطون كان يطلق هذه التسمية على سقراط نتيجة لما كا
تتسم به حواراته الفلسفية من ظهور بمظهر الأدنى، مقارنة بخصومه، بهدف إيقاعهم في تناقض
أفكارهم. لقد اتخذ الإيرون حمولات سلبية لارتباطه بمواقف التنكر لحقيقته، واتصافه بالتواط
والسذاجة المضللين. ولعلها الصفات التي ستشكل إحدى خصائص السخرية، باعتبارها محيلة ع
صفة الدهاء وسلوك المواراة أكثر من كونها تقنية خطابية خالصة لوجه البلاغة لا غير.

وإذا كانت السخرية في المرحلة الإغريقية قد انبثقت من فيض الحوارات الفلسفية وارتبط
أساسا بالبعد الأخلاقي الهادف إلى إدانة القيم الخاطئة وإعادة النظر في السائد من الأفك
المتداولة، فإنها في المرحلة الرومانية ستصبح أحد محاور اهتمام الحقل البلاغي.

ب- المكوّن البلاغي للسخرية : يقوم هذا المكوّن على النظر إلى السخرية بوصفها تقنية خطا
(وهو ما كاد يغيب في بلاغة أرسطو) مبنية على « إثبات الشيء ونفيه، أو التعبير عن القول بضدّه
كما جاء في التعريف المثبت بكتاب «La rhétorique à Alexandre» لصاحبه anaximène
المنسوب إلى أرسطو[11]. فالسخرية، عنده، تجمع بين التعريض، أي الأداة التي لا تصرح بقو
شيء مع أنها تلفت الانتباه إليه، والقلب الدلالي المستعمل للكلمة بالشكل المناقض لمعناها الحقيق
والتقنيتان تمكنان الخطيب من إنكار ما أثبته، ذلك أن النفي ظاهر في التعريض وخفي في الثاني

يعد هذا التحديد، على العموم، متمحورا حول عنصر التضاد، الذي سيجد صداه
الكتابات اللاتينية. وهو مغاير لما سبق، ومحدد لما يلحق، لأنه من جهة يرتكز على علاقة التضا
فلا يغرق في الحمولة القيمية. وهو محدد لما أتى بعده من تعريفات ستتداولها كتابات البلاغ
الرومان. فـ «سيسيرون» يُعنى بسخرية القلب الدلالي، كما جاءت في «البلاغة إلى الإسكندر
ويجانبها الدعابي، كما يجعلها مجال بحث المحادثات اليومية والخطابات العامة. علما
الإيرون عنده، وبالنسبة لعموم البلاغيين الرومان، لم يعد مقترنا بإيحاءات سلبية، كما كان ع
الإغريق، بقدر ما صار محط إعجاب. فالاختلاف في تقويم هذه الشخصية راجع، لامحالة، إ
تطوّر الضوابط الأخلاقية إضافة إلى إعجابه الشديد بسقراط[12].

تضيف مقاربة «كينتليان» إلى سابقتها معطى المجاز، أو « نوعا منه، حيث يُدرك عكس
تقوله الكلمات، فيسمي سخرية : على أن ما يُعين على إدراكها يعود إلى نبرة التلفظ أو إلى الذا

تلفظة أو إلى مخاطبها أو إلى طبيعة الموضوع... إذ من الواضح أن الخطيب حريص على إفهام [ما] يقوله... ومن الجائز الذم بما يشبه المدح والمدح بما يشبه الذم»[13]. إن اسكشافه لطبيعة [الس]خرية بوصفها مجازا «يقول شيئا آخر غير ما يقصده المتلفظ»، ويوهم بالإيجاب حيث ... [يطـ]لب العكس، ينقلها من مستوى الجملة (القول بعكس الفحوى الظاهر للكلمات) إلى مستوى [الـ]خطاب، حيث لا يفي بقصدها وأبعاده إلا سياق القول.

لقد عمل كل من «سيسيرون» و «كينتيان» على التفريق بين السخرية المفارقة دلاليا، [ق]اعدتها التضاد؛ والسخرية المجازية، أو القريبة من أن تكون كذلك، وأساسها التعبير عن شيء [آ]خر غير ما يذهب إليه القول. ولعل اعتبارها موارة للحقيقة والتظاهر بغيرها، كما جاءت عند [سيس]يرون، أو ذما بما يشبه المدح، يخرجانها من مفهوم المفـ. الدلالي، الذي هو أضيق من أن يحدد [مج]موع أنواع السخرية.

إن التقليد البلاغي الغربي في فرنسا القرن الثامن عشر، سيعتمد الموروث الروماني، ولذلك [ن]لاحظ التأثير الواضح لنص «كينتليان» في تحديد «دومارسي» للسخرية وتبنيه كونها «صورة [يق]صد بها عكس ما يقال : وعلى ذلك، فإن الكلمات المستعملة غير مقيدة بمعناها الحرفي [ال]خطي... ثم إن العناصر الملحقة بها مثل النبرة والصوت، والمعرفة بالمتكلم، وبطريقة تفكيره، [ج]ميعها تسعف في الكشف عن السخرية أكثر من الكلمات المعبر بها. فحين ينادي أحدهم قائلا: [ها]ذا الفكر الرصين! فهل المقصود بالسخرية سيسيرون أو هورس؟ المؤكد أنه ليس ثمة سخرية [تـ]ذكر، لأن الكلمات مأخوذة بمعناها الحقيقي. أما إذا كان الأمر متعلقا بزويل فإنها كذلك. وعلى [ه]ذا، فالسخرية قد تصنع أهجية من نفس الكلمات التي يصنع بها الخطاب العادي مديحا»[14]. [ي]جمع هذا التعريف بين بعدين :

- البلاغي المتمثل في علاقة التضاد بين اللفظ ومعناه وتعدّيه لما وضع له في أصل اللغة، هذا [يع]ني أن السخرية تقع أيضا في المعنى المجازي، أو أنها تولد من علاقة التوتر الناجمة عن تلاقي [الم]عنيين الحقيقي والمجازي والحدّين الذام والمادح.

- التداولي: ويلقي الضوء على جانب آخر من ظاهرة السخرية، تجميه القرائن الشفوية الدالة [ع]لى الاستفهام أو الإنكار أو التعجب من الفعل أو القول، إلى جانب عناصر سياقية أخرى، [ا]ستخلصها «دومارسي» من كتب «كينتيليان»، كالتي مكنته من ترجيح تخصيص «زويل» [با]لهزء دون «سيسيرون» و«هوراس».

ولعلّ البعدين البلاغي والتداولي سيمتدان إلى تحديد «فونتانيي»، إضافة إلى اهتمامه بجانبها الهزلي، يقول : «تقوم السخرية على قول عكس المفكر به بواسطة الدعابة»[15]. وإذا كان تأكيد ملمحها الدعابي، الذي لم تركز عليه التحديدات السابقة عليه، يوجهها في أحكام القيمة، فإن نتيجة توسيعه مجال البحث فيها الممتد إلى الأعمال الأدبية التي اقتطف منها الشواهد المستدل بها، لم يبقها حكرا على المخاطبات العامة كما عند «سيسيرون» و«كينتيليان»، ولا على الحوارات الفلسفية كما هو الشأن عند الإغريق.

يستخلص من مجمل تحديدات التقليد البلاغي الغربي إجماعها على التضاد كمبدإ بانٍ لمفهوم السخرية، مما هيأ اقترانها بالمفارقة الدلالية، التي تعد حالة من حالات الذمّ بما يشبه المدح أو العكس، ولذلك تمّ اعتبار السخرية اللفظية دالة على حكم القيمة. وبما أن كل سخرية ليست تضادا، فإن بعض بلاغييهم استجلبه جانبها التأملي المواري والغامض، إسوة بالسخرية السقراطية المنتقدة للقيم السائدة، ولعله لهذا السبب اعتبرت أداة المنقب في خلخلة الأسس أكثر من كونها وسيلة بناء، أو أنها إعادة مساءلة لليقينيات وزحزحتها، واستكشاف المسكوت عنه منها[16].

على أن كل نقلة عرفها المفهوم، سواء مع السخرية الفلسفية أو البلاغية، كانت مصحوبة بتدرج في بحث اشتغاله بأنواع معينة من الخطاب، الفلسفي منه والمحادثاتي فالأدبي، مما يفسر تغلغل السخرية داخل خطابات العلوم الإنسانية، «فقد يرى فيها المؤرخ محركا لبعض التطورات المجتمعية، ويجد فيها الفيلسوف مكونا أساسيا للجدل، ويعتبرها عالم الاجتماع ظاهرة بانية للعلاقات بين الأفراد...»[17].

لقد امتدّ منظور المفارقة الدلالية إلى معظم المعاجم الحديثة [18]، كما قامت بعض الدراسات المعاصرة المقاربة لمفهوم السخرية (نموذج «كيربرات أوريكشيوني مثلا»، بإعادة قراءة التقليد البلاغي وواصلت البحث في السخرية انطلاقا من العلاقة التضادية، عملا على توسيع مداها بعدم حصرها بالضرورة في « قول عكس ما يراد »، وباستقصاء مؤشرات دالة على أشكال ساخرة أخرى. لتنتهي إلى أن العلاقة الساخرة قد تحكمها تراكيب مفارقة دلاليا، وعناصر لسانية ذات طبيعة استخفافية، وأخرى سياقية، ينتجها ـ مثلا ـ التعارض المحتمل بين الملفوظ والمرجع أو بين القول وصاحبه. وهو ما يعود بالسخرية إلى مقاصدها الخطابية الأولى، وإن بصيغة تنويعية للغاية منها، أو ليست « ممرسة للتهكم، أو طريقة الإقصاء، أو الاستهزاء من شخص أو شيء معين »![19]

لقد عملت هذه المقاربات على تحيين وتطوير تحديد السخرية بوصفها قلبا دلاليا، وشكلا مجازيا. إلا أن الأول أبان عن محدودية تطبيقه وتعميمه على النماذج الخارجة عن هذا التصنيف، إضافة إلى أن كثيرا من الصيغ الساخرة المعتمدة على القلب الدلالي، تصبح قوالب مسكوكة جامدة لا روح فيها. كما أظهر التحديد الثاني صعوبة سحبه على الملفوظات القصيرة. وبالتالي فإن المقاربة البلاغية تظل قاصرة ما لم تأخذ بالاعتبار عناصر أخرى: كالنظر إلى فهم اشتغال السخرية على أساس قلب القيمة الحجاجية للملفوظ لا قلب مضمونه، وهو اقتراح بريندونير Berrendonner[20]، ومعالجتها داخل دائرة التداخلات الخطابية، بمراعاة حيثيات ظهور الملفوظ الساخر، مثلما رامت تحقيقه كل من نظرية الصدى وتعدد الأصوات، ولذلك وجب وضع المقاربة البلاغية على درب بعض التيارات التداولية.

ج- المكوّن التداولي للسخرية : تعد نظرية الصدى وتعدد الأصوات تطويرا مكملا للمقاربة البلاغية السابقة، لما يوليانه من اهتمام بالطبيعة الحوارية للغة، أو انبثاق الكلام داخل عالم خطابي موجود مسبقا؛ يأتي التلفظ بعد ذلك، ليعضده أو يفنده، أو يُشكّله أو يعيد فيه النظر بمناقضته، مما ينسج بعدا تفاعليا بين الملفوظات، نوجز بعض أساسيات خلفياته في ما يلي :

• **من المفارقة الدلالية إلى القيمة الحجاجية** : يعمّق «بريندونير» طروح «كيربرات أوريكشيوني» البلاغية ويواصل الاشتغال في مفهوم المفارقة الدلالية، فينقلها من المعنى الضدي للعبارة الساخرة، من إثبات القول ونفيه، إلى المعنى التراكبي، أي من الخطاب المضاد إلى الميتاخطاب ؛ لتصبح السخرية فعلا ذاتي المرجع، بما أن الملفوظ الساخر يتشكل داخل مسافة الذات المنزاحة عن تلفظها. وعلى هذا، فالأثر المفارق حجاجيا يحدث لدى المتكلم ازدواجية تتأرجح بين القول ومناقضته بشكل متزامن، ويولد من نفس الكلام معنى مفارقا ناجما عن قيمتين حجاجيتين متعارضتين، تخرقان مبادئ الانسجام الخطابي «العقلاني» القاضي بعدم الجمع بين الحجة السالبة والموجبة. وهو ما يصل هذا المنظور، في مظهر من مظاهره بنظرية الصدى، بما أن المتكلم يمثل صوته ونقيض صداه. والملاحظ أن هذا التوجه يركز على المؤشرات الخطابية كعلامات دالة على الأثر الساخر، أكثر من السياق التلفظي الذي يبدو ضروريا بالنسبة لنظرية تعدد الأصوات.

• **من الصدى إلى تعدد الأصوات** : تزعم نظرية الصدى «سبيربير Sperber» و«ولسون Wilson» وإمكانية انسحابها على كل أنواع السخرية. والصدى «ما بَعُدَ من الأفكار والأقوال،

الحقيقية أو المتخيلة، المسندة وغير المسندة إلى أشخاص معينين. وفي حالة عدم تجلي الصدى، فإن التلميح إليه يكون كافيا»[21]. ليست العبارات/ الصدى إذن تعيينا مباشرا للعالم، وإنما حوار مع الملفوظات، يمكنها أن تنسب إلى المعنى المشترك، أو إلى جهة، أو إلى رأي سابق. إنها اندراج لخطابات ضمنية في الخطاب الواحد، يبدو المتلفظ فيه ممثلا يتقمص أدوارا، يُخفي صوته ليحيل على أصوات أخرى يضمنها كلامه، وقد يسوق الكلام في غير تناسب مع السياق.

ولعل نظرية الصدى باهتمامها المنصب أساسا على التلفظ بدل الملفوظ، تركز على البعد الهجين للسخرية: هذا البعد الذي سيتبلور بشكل دقيق مع المنظور التعدد الأصوات لـ «ديكرو Ducrot»، إذ العملية الحوارية الساخرة عنده متميزة الإخراج «فالمتكلم حين ينطق ساخرا، فإنما يجعل التلفظ معبرا عن موقف المتلفظ، هذا الموقف الذي يتبرأ منه، بل يعتبره عبثيا... ومن ثمة لا يتحمل تبعاته»[22]. فإذا كان المتكلم مسؤولا عن فعل القول le dire، فإن المتلفظ مسؤول عن وجهة النظر المعمول بها أي المقول le dit، تميز ينطق بالمظهر المفارق للسخرية، لا يفسره إلا أثرها البالغ كلما ازدوجت الأصوات وتفاوتت وجهات النظر.

إذا قمنا بعملية تركيبية لما سبق، لاحظنا أن السخرية انفصلت تدريجيا عن المفارقة الدلالية، وعن بلاغة الصور في القرن الثامن عشر، لتحضنها تيارات معاصرة منشغلة بالفعل الكلامي للمتخاطبين وبدينامية تفاعلاته وعلاقته بالسياق. هذه المقاربات التي تؤدي في جزء منها إلى صميم العملية الحجاجية، من حيث اعتبار السخرية ظاهرة للخطاب، ومن حيث إعادتها الأواصر مع قوة الكلمة في بعدها التواصلي، ونشدانها التأثير في مستمعيها والإقناع بطروحاتها. ومن ثمة يأتي التفكير في التوجه الإقناعي للسخرية.

د. **المكوّن الحجاجي للسخرية** : إن خصائص التعدد الصوتي والتفنيد والتضمين، إضافة إلى الطبيعة المفارقة للسخرية المثبتة لظاهر كلام يبطنه باطنه، سواء أكانت نفيا للشيء بإيجابه، أم ذما في معرض المدح، أم هزلا يراد به الجد، أم تهكما، أم كل ما يسمح به «الحجاج غير المباشر»، بتعبير بيرلمان، أشكال بلاغية مضمرة لبنية الحجاج بصيغ متفاوتة الأثر، لانبنائها، جميعها، على عنصر المواراة. الشيء الذي يوحي بكون السخرية مسافة غير قابلة للتفاوض، ويدعو إلى التفكير بكيفية اشتغال البنية التواصلية الساخرة، فوضع الأسئلة التالية :

- ما موقع السخرية داخل دائرة تصنيف أنواع الخطابات ؟

• كيف يبني الخطاب الساخر عمليته التواصلية ؟ ووفق أية مُوجّهات يمكن قراءتها ؟

• ما حدود الأبعاد الإقناعية التي يخوّلها مجال القيم للخطاب الساخر؟

إن العودة إلى الأنواع البلاغية كما حدّدها أرسطو تمكّن من إدراج السخرية ضمن النوع البرهاني Epidictique، وهو المعروف باستحسانه أو استقباحه لأشخاص أو أحداث أو أفكار. ولربما ارتكازُه على قيمتي : الجميل والقبيح، دفع بالبلاغة الكلاسيكية إلى اعتباره حالة حجاج ضعيفة، فيما تمنحه البلاغة الجديدة قيمة حجاجية لا تقل عن النوعين الاستشاري والقضائي، لدعوته إلى الإجماع على قيم معينة، حتى وإن لم يبن عنها كأطروحة واضحة. ولعلّ السخرية بحكم كونها «الكلام الذي يذم مادحا ويمدح قادحا» (كما ورد عند كينتيليان)، اعتبرت ثالثة أثافي النوع البرهاني، وأحد أجناسه الدنيا المتفرعة عنه، لأنها تجمع بين المدح والذم.

فمقاربة السخرية من وجهة الذمّ والمدح، يمنحها مدًا دلاليا ملتبسا (يتصعب فكّ شفرته مقارنة بالمفارقة الدلالية)، يسلمها إلى عالم المعنى المزدوج الذي يصلها بالملفوظ الشعري حينا، ويوقعها على الطرف النقيض من الخطاب الجاد حينا آخر، ويضعها في صميم الوجهة المفارقة الخارقة للمعنى المشترك. هذه الخصائص الناجمة عن طبيعتها المتنوّعة، بما أنها متعددة الأصوات، ملتبسة، مفارقة، موصولة بالأدب منجذبة إلى مجاله المضمر، قد يجعلها في ملتقى كثير من الخطابات، أو يؤدي إلى اعتبارها «نوعا أدبيا بمعنى الكلمة، لما لها من إطار تخاطبي وعقد قراءة رهين بأفق انتظار معدين مسبقا، ولما تتوفر عليه من معجم وتركيب محددين بشكل تعاقدي، إضافة إلى قواعد بناء النص الساخر تناصا ونسق تلفظ متفق عليه»[23]. وفي الحالتين، يلزم استكشاف إطارها التخاطبي، على أن يبين النصان المقترحان للتحليل عن علاقته بالتقنيات الساخرة وأبعادها الإقناعية. فكيف يتحقق التواصل داخل عالم السخرية المتنافر؟

يمكن القول إن الإطار التخاطبي الساخر يتعدى التركيبة التواصلية الثلاثية الأطراف المعتادة، ويتجاوزها إلى تشكيلة تُضاعف وظائفها إلى خمسة، تتكون من : الساخر، والمسخور منه، والمتواطئ، والساذج، فحارس القيم[24]. والملاحظ أن مواقعها تبادلية وغير قارة، محتملة للغياب والحضور، للتماهي والإفراد ؛ الشيء الذي يعمل على تعقيد العملية التواصلية الساخرة، التي إن قاربناها في صيغة مختزلة، مكّنتنا من نسج ثلاث علاقات على الأقل (على أن احتمال توليد علاقات أخرى غير التي سيأتي ذكرها قائم لا محالة).

- علاقة الساخر بالمسخور منه : تمثل الذات الساخرة وضعا تلفظيا معقدا، لأنها من وجهة نظر أسلوبية شكل تلفظي فردي، فيما تنفي من منظور تعدد الأصوات فرضية إفراد موضوع التلفظ: فـ«ديكرو»[25] المستعير لهذه النظرية من «باختين» يميز بين محفلين (كما سبقت الإشارة): متكلم لا يتحمل مسؤولية أفعال الكلام، و متلفظ يسند إليه وجهات النظر المفصح عنها. إن الساخر وفق هذا الطرح، مرآة تُعدد الرؤى في ملفوظ واحد بأشكال تعبيرية مفارقة، إذ بإمكان الذات المتكلمة أن تكون غائبة عن ملفوظها أو مناقضة له، والملفوظ الساخر قد يخلو من أية علامات دالة عليها. كما أن الساخر يضاعف مخاطبه ويشطره شطرين :

- المخاطب المتواطئ.
- المخاطب الساذج.

فالأول متواطئ مع المتكلم (في حالة حضوره) من حيث اقتسامه وإياه معارف مشتركة، تمكنه من فك شفرة الرسالة الساخرة وإدراك مغزاها. والثاني موصوف باستقبال الكلام على وجه الظاهر، أو إدراكه بعد فوات الأوان. فتلقي الخطاب الساخر، على أية حال، مرتبط بضرورة الاحتكام إلى السياق. ذلك أنه كلما نحت اللغة منحى المعنى المزدوج كحالات «الذم في معرض المدح»، والتعالق المعنوي، والتعريض. أصبح التلقي صعبا بسبب غياب العلامات الموجهة للقارئ، وكلما كان صوت الساخر بيّنا، كان الأثر الساخر ضعيفا، كحالة القلب الدلالي مثلا.

لعلّ علاقة المسخور منه بالذات الساخرة، كعلاقة التعارض بين المعنى الظاهر والضمني، فالأول يحتويه الغموض، والثاني مبحر في عتمته، غائص في طلب جواهر المعاني. والرسالة الساخرة، بذلك، تترك خيار الانتماء إلى أحد المعسكرين، أو إحدى المجموعتين : مجموعة السذج الموقوفة على المعنى الظاهر والمقصاة من التواصل، ومجموعة المتواطئين الذين يتهيأ لهم كشف إحكام صنعة الكلام الساخر. لهذه العلة وغيرها، اعتبرت السخرية مستبدة مستخفة Tyronique.

- علاقة الساخر بجمهوره عملية تعاقدية، لا تتحقق إلا باستحضار الساخر لصورة جمهوره، سواء أكان جمهورا فعليا أم متخيلا. على أن العلاقة به مشروطة بتوافق ضمني، يأخذ المتكلم من خلاله بالاعتبار القيم الرمزية والمعتقدات المشتركة بين الطرفين، والتي تعدّ مهيئة لممارسة التأثير عليه ومحاولة إقناعه. ذلك أن «المسافة الفاصلة بين صورة المُستمع المعدة من قِبل الخطيب والجمهور الفعلي، تحدد فعالية الحجاج، فكلما كانت المسافة كبيرة، والصورة المكوّنة عن المستمع

غير ملائمة، كان الفشل مآل الإقناع»[26]. فالعلاقة التعاقدية بين المتكلم والجمهور ضرورية، إذن، بالنسبة للعملية الساخرة، تتطلب معرفة مسبقة بالجمهور الذي اصطلح عليه المربع الساخر بـ«حارس القانون أو القيم»؛ وتوافقه الخطيب الساخرة[27].

• علاقة الجمهور بالمسخور منه: يكون الجمهور بحكم التعاقد السابق على وفاق ضمني مع المتكلم، وتهيؤ لاستقبال أطروحاته والتفاعل معها. بل إنه بحكم اقتسامه لنفس نمط القيم، يعتبر أنه كل مستهدف في اعتقاداته المشتركة، ومن ثمة ازدياد صلته بالمتكلم. وكلما زاد هذا الاعتقاد، أسهم في إبعاد المسخور منه ومحاولة إقصائه، باعتباره حارس نمط آخر من القيم، مختلف ومنتقد من لدن الساخر وجمهوره.

يعدّ الضحك ممارسة هجومية، وتقنية فعّالة لإبطال ردود الفعل المحتملة للمسخور منه وإنزاله منزلة حرجة. لاسيّما وأن الجمهور ليس مصدر الملفوظ الباعث على الضحك، كما قد ينسلخ منه الساخر أيضا، بإسناده إلى تلفظ صدى وأصوات مغيبة أو شاهدة على القول. إن بعث الجمهور على الضحك، صيغة تبريرية وتواطئية ذات حدّين، ففي الوقت الذي تعمل في اتجاه تجريد الخصم من سلاحه لتضمن لساخر تألقا وتفوّقا يربطهما بعض الدارسين بجانب سلبي من السخرية: «بجزء من الفرحة السادية، والانشراح الماكر، والادعاء للمعرفة والسلطة والفضيلة»[28]، فإنها تسند إلى الجمهور وظيفة موازية يقوم فيها بدور الساخر المساعد co–ironiste.

يسلمنا تتبع المسار التواصلي للسخرية، إلى أن الخطاب الساخر يتكون في منطقة التوتر الواقعة بين شطري تلقي العارف والخالي الذهن، ومن المواقف التعارضية بين الساخر والقيم التي يمثلها المسخور منه، لذلك كان جامعا بين الكلام الذام المادح أو المادح القادح، بين المعنيين المجازي والحقيقي، الشيء الذي يكسبه قيمة حجاجية مضافة؛ لاسيما أن الغاية المفترضة إيقاع التصديق بطرح معين، وليس منطق الانتصار والغلبة[29]. لذلك اعتبر مجال القيم مداره ومكمن تحققه بامتياز.

إن السخرية من حيث هي حجة مفارقة مبنية على العلاقات العقلية الباحثة عن الحقيقة كما صنفتها البلاغة الغربية الكلاسيكية، وتعدد صوتي غائب عن علامات النص ومناقض لها، بحسب معظم المقاربات المعاصرة، وحجة شبه منطقية[30] من منظور البلاغة الجديدة، قادرة على البحث في أصل المفاهيم والظواهر لتقصي خصائصها الجوهرية، من جهة، واستكشاف

مواطن التعارض في قضايا وظواهر لتبين عدم انسجامها؛ من جهة أخرى، بما يسمها بطا[illegible] المواجهة لمعتقدات وأنماط من التفكير تعمل على قلبها وإن كانت في الغالب لا تذهب إلى حـ[illegible] إعادة صوغها[31].

ثم إن اشتغالها بين منطقي القيم (الايتوس) والأهواء (الباتوس)، يخرجها مخارج لا حصـ[illegible] لها[32]، فقد تتخذ الدعابة حجة تلطيفية، تراعي من خلالها الآداب العامة المتفادية عموما للسلو[illegible] غير اللبق، وإن كان التلطيف لا يخلو من دلالة امتثالية تخضع الساخر لإرغامات اجتماعية والحال أن السخرية موصولة بخرق العادة. كما يمكنها أن تصبح إجراء استفزازيا يذهب إلى حـ[illegible] إيقاف التواصل: أو التعالي عن الحوار إذا ما ظهرت بمظهر الصمت، واختارت أن تحرج عوضـ[illegible] أن تضحك.

إن القيمة الحجاجية للسخرية متعددة الملامح، تتراوح بين تجاوز المألوف والتظاهر بين المواجهة (بما تثيره من انفعالات) والمواراة، بين الهزل والجد، بين يسر الضبط إن نهجت نهج التركيبات اللفظية التضادية؛ وعسره إذا ما جرت مجرى التضمين والتورية والتعريض؛ أو حين تبسط يدها صورةً كبرى على مجمل أجزاء الخطاب محاكاةً أو معارضة ساخرتين: شبيهة «بالأرابيسك»[33]، صنعةً محكمةَ الإتقان مستوفيةً لآلات البيان.

ولعلّ امتلاك السخرية لملامح متناقضة أو متضادة يفسره، على الأقل، عاملان: أولهما، تأصلها في مجال التبادلات الاجتماعية المرتبطة بالخدع التخاطبية. وثانيهما، تعبير الساخر بشكل تزامني عن الرفض والتوق إلى عالم بديل: ليخلق عبر كلماته عالما نموذجيا بموازاة الشيء المرفوض، لذلك عُدّ كل ساخر مثاليا[34].

تسمح هذه القراءة في ظاهرة السخرية من حيث كونها تقنية بلاغية حجاجية باستنتاج ما يلي:

• أن مقاربتها في ضوء المستوى اللساني المستوقف عند حدود الجملة يقلص من طاقتها الإيحائية. ثم إن قصرها على المقاربة البلاغية سيكون على حساب تحليلها خطابيا ووصلها بقصدها الإقناعي. فكل المقاربات تسمح بإضاءة مظهر من مظاهرها دون الزعم بالإلمام الكلي بكل جوانبها. لذلك يمكن للباحث الاستعانة بما ينسجم من خلاصاتها للإحاطة بالنصوص المراد تحليلها.

•تعد السخرية شكلا خطابيا متفرعا عن النوع التقويمي: وجنسا من أجناسه الصغرى. يتميز ببنية خطابية خاصة، يتخذ المتكلم، على إثرها، مسافة تفصله عن ملفوظه وعن واقع معين. وما الدلالة المفارقة، والصدى، وتعدد الأصوات، سوى تحققات لهذه المسافة، التي تخول إمكانية تعايش معنيين، وشطر الجمهور شطرين، وقراءة الخطاب بوجهين، ظاهر يثبت القول وباطن ينفيه، وفي ذلك سرّ غوايتها وانفلاتها عن الضبط.

•قيام الفعل التواصلي على التنكر المفارق، فالمتكلم يخفي مراده ويساعد على الوصول إليه. وفي ذلك متعة لمن يستهويه كشف قناع المعنى، وخيبة وشلّ لحركة المسخور منه، وحس انتقادي من لدن الساخر، ذي بواعث تحفيزية لفت الانتباه إلى قضية معينة يدعو إلى تأملها وإعادة التفكير بها؛ لذلك فالسخرية وإن أبدت خرقا لمبادئ التخاطب العام، فإنها، كتقنية حجاجية، تدعو إلى حوار توهم بتعذره كما يتبين من النموذجين المواليين.

3- النموذج الأول: الخطاب الساخر عند الجاحظ

لعل المستخلص من الخطوط المنهجية المعروضة يسعف في إضاءة بعض الجوانب الساخرة من «رسالة التربيع والتدوير» للجاحظ، وهي، في هذا الباب، ذات قدح معلى بشهادة صاحبها يقول: «وعبتني برسائلي وبكل ما كتبت به إلى إخواني وخلطائي من مزح وجد، ومن إفصاح وتعريض، ومن تغافل وتوفيق، ومن هجاء لا يزال ميسمه باقيا، ومديح لا يزال أثره ناميا، ومن ملح تضحك، ومواعظ تبكي»[35]. فرسائل الجاحظ، في عمومها، تحوي تقنيات بلاغية تقوم أساسا على مبدإ التضاد، الذي سبق للتصورات النظرية أن قضت باتبناء السخرية عليه: تقنيات تنسج خيوطها الجلية/الخفية من ثنائيات تعارضية متعددة الملامح، ذات منابع دلالية «لا مقطوعة ولا ممنوعة» منها: الجد والهزل، التصريح والتلميح، الوعظ والتمليح وغيرها، علما أن المكتوب إليهم «إخوان وخلطاء»، فماذا لو خرج مخاطب «رسالة التربيع والتدوير» عن دائرتهم؟

أ- الخطاب الساخر بين تقنيتي «الفصل» و«نفي الشيء بإيجابه»

يحوك الخطاب الساخر استراتيجيته الإقناعية بقضية الكتب الحق، انطلاقا من إعادة بناء صورة مخاطبه «أحمد بن عبد الوهاب» (الذي سيعرف به النص تدريجيا على الطريقة الجاحظية)، استنادا إلى تقنية «نفي الشيء بإيجابه»، أي إثبات المتكلم شيئا في ظاهر كلامه ونفي ما هو بسببه

مجاز[36]، إضافة إلى أداة «الفصل»، المستعملة خاصة في تحليل مفاهيم الفكر الفلسفي المعروف باتساقه. فما الذي يستوجب الكتابة بصيغتي المفارقة والفصل ؟

يقول بيرلمان بشأن عموم مدعاة التوسل بهما، «عندما تبدو المظاهر الخارجية متنافرة ...ولا يمكنها تمثيل الواقع كما هو: لأن الواقع محكوم بمبدإ عدم التناقض: فالشيء عينه لا يمكنه – في الوقت ذاته – التوفر وعدم التوفر على خاصية معينة، فإنه يصبح من الضروري التمييز بين ما ينتمي منها إلى الواقع وما يوهم به. وعلى هذا، يصبح للظاهر وضعا ملتبسا، بما أنه تعبير عن الواقع حينا، ومصدر تضليل حينا آخر»[37]. و«رسالة التربيع والتدوير» باتخاذها نهج الأسلوب المفارق، كأنها تطبق المعانِ التقعيدية الواردة في الشاهد السابق، من حيث عمها على تضيد صورة ساخرة مزدوجة المبنى والمعنى؛ نواتها القلب الدلالي، تُفهم بواسطته غير المراد قوله، ونسغها الفصل بين الفعلي والمُتظاهَر به من الأقوال والأفعال.

صورة مخاطب يتعارض طرفاها، لأنه الحقيقة وضدها، الخاصية ونقيضها ؛ ومن ثمة وجب الكشف عن الجوهري والعرضي فيها بوساطة حدي الفصل : الظاهر والحقيقي. فالحد الأول (الظاهر) يمثل الواقع المباشر كما هو، فيه يحدث الفصل و عنه يتولد الحد الثاني، معيارُه المميز للحقيقي من المزيف فيه. ولا يعد الحد الثاني معطى، بقدر ما هو بناء ذهني يتشكل بمقارنته مع الحد الأول، وظيفتاه ـ التفسيرية التأويلية ـ تكسبانه منظورا منسجما قادرا على رصد تناقض وتباين ملامح الحد الأول بإخضاع ظواهره المختلة إلى تصنيفات الخدعة، والخطأ، والتمويه، وغيرها من صيغ أحكام القيمة المفرزة لمكامن خلل الواقع، ليعمد، بالتالي، إلى كشفها. ولهذا، عد وجها الحقيقة والقيمة فيه متصلين بقوة[38].

يُسخر الخطاب الحجاجي، إذن، تقنية الفصل لإحداث القطيعة بين عناصر تعتبر كلا لا يتجزأ داخل نظام فكري معين، ليحاكم ظاهره في ضوء حقيقته، ويناقض الثابت المترسخ منه عبر المفارقة الخارقة للمألوف المتداول من إعتقاداته. فكلاهما (الفصل والمفارقة) بحث عن الحقيقة وقلب للقواعد والقيم السائدة بطرائق لا تخلو من استخفاف لاذع وابتسامة ماكرة.

يحدث «الفصل»، على ذلك، شرخا في صورة مخاطب «رسالة التربيع و لتدوير»، والفقرة الأولى نموذج لحاليها القائم والمزعوم، جاء فيه : «كان أحمد بن عبد الوهاب مفرط القصر ويدعي أنه مفرط لطول، وكان مربعا وتحسبه لسعة جفرته واستفاضة خاصرته مدورا، وكان

جعد الأطراف قصير الأصابع، وهو في ذلك يدعي السباطة والرشاقة ... وكان كبير السن متقادم الميلاد، وهو يدعي أنه معتدل الشباب حديث الميلاد ... وكان ادعاؤه لأصناف العلم على قدر جهله بها، وتكلفه للإبانة عنها على قدر غباوته عنها، وكان كثير الاعتراض لهجا بالمراء... وكان ثقيل السماع غمرا وصحفيا غفلا، لا ينطق عن فكر ويثق بأول خاطر: لا يفصل بين اعتزام الغمر واستبصار المحق، يعد أسماء الكتب ولا يفهم معانيها، ويحسد العلماء من غير أن يتعلق منهم بسبب، وليس في يده من جميع الآداب إلا الانتحال، لاسم الأدب»[39].

يلاحظ أن المقتطف يراوح صورة المخاطب بين ملامح كائنة وإسقاطية، أو بين كانَ و كأنَّ المفارقة احتمالا لما يمكن أن يكون. الأولى بصيغتها الفعلية الماضية تروي حكاية «أحمد بن عبد الوهاب»، وقد انقضى زمنها وولى. والثانية إمكانٌ، يبقي على الحدود الفاصلة بين المعير والمستعير لها، فلا يعمل على محوها ليتحد طرفاها، بقدر ما يوسعها من فرط تناقضات مخاطَب هو «علة للمتضاد وسبب للمتنافي»[40]. يضيع، عنى إثرها، بين حقيقة شخصه ومضاعفه son double. فمظاهره المتناقضة لا تشكل فقط مادة الخطاب الساخر، وإنما تفتح أمامه أبواب المعقول والموهوم من القول لتبلغه، أحيانا، حد العبث. بدءا من تقديم صورته المنشة في مجال القيم والمجتثة منه في الآن ذاته.

القيمة والقيمة المضادة: يمثلها، في جزء منها، الجانب الجمالي الخاص أساسا بالشكل الخارجي للمخاطب، يصوغه شكلان هندسيان أو اصطلاحا التربيع والتدوير (عنوان الرسالة): اللذان تنبثق عنهما صفات الحد المصتل: الطول، الرشاقة، الشباب...ثم الحد الحقيقي: القصر، التربيع، التقادم...وقد عملت المفارقة على صوغ هذه الصورة من خلال الطباق، لمجاورته الكلمات المتنافرة، حتى يتبين ادعاء الخصم وانتحاله للموهوم من الخصائص الذاتية. لذلك اقترب النص من منطق خصمه، «فلا عذر لمن كتب كتابا وغاب عنه خصمه» كما قال الجاحظ[41]، واستعار ملفوظاته من أجل قلبها إلى نقيضها. وما النقيض إلا عكس المتحقق في الواقع، الذي يضفي الاحتكام إليه طابعا موضوعيا على صيغة عدم الاتفاق مع الخصم، ويوحي بحياد ستتوارى خلفه الأطروحة المضادة على امتداد النص.

حياد اقتضى التقفية على أثر سوء خِلقة المخاطب بنقائص أخرى تدعمها وتبررها، منها خاصة وضعه المعرفي وزعم امتلاكه ناصية العلوم وتلقينها. لذلك عمد الخطاب الساخر إلى تبيان

مقدار جهله بها عبر الموازاة بين المزعوم والسالب من الصفات، فعلى قدر المزاعم أتت العيوب اللصيقة بالطبع والجبلة والاكتساب. فطرة نشأت على المراء المؤثر للمغالبة، المضل لموضعي الحجة والشبهة، المؤدي إلى المجاذبة ؛ إلى جانب طريقة تلقيه العلوم بلا دراية أو رواية، أي بلا واسطة تذكر أو مشيخة تشهر.

وإذا كان طبعه سبب خوضه في اللغو وما يليه من قلة النفع ومجانبة الصواب، فإن صحفية تطبعه أثمرت تيقنه بدل شكه، وخلطا بين الأشياء عوضا عن الإدراك، وانتحالا لصفات ومنها صفة الأديب. مما دفع الخطاب الحجاجي إلى البحث في علل الانتحال ونتائجه، فجعل اليقين سبب المراء والحسد نتيجته. إذ العوام عند الجاحظ «أقل شكوكا من الخواص لأنهم لا يتوقفون في التصديق والتكذيب، ولا يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد أو على التكذيب المجرد، وألغوا الحال الثالثة من حال الشك التي تشتمل على طبقات الشك»[42]. فكلما ضاقت آفاق العقل قوي اليقين، وفي ذلك ما يبعده عن طبقة العلماء، ومن ثمة ينتفي مبرر حسده لهم، إذ «الإنسان يحسد شقيقه في النسب وشبيهه في الصناعة ونظيره في الجوار»[43].

لقد ركب الخطاب صورة مخاطبه من قيمتي الظاهر والباطن، أقام كل واحدة منهما على المفارقة بين الواقع والادعاء. فالهيأة قصر، والسن كبر، والمعرفة زعم وتظاهر، المراء سبيلها، والخلاف وجهتها، والحسد سريرتها. والواضح من القسمين أن التركيز فيهما تم على القوى النفسية المتولدة عن الأهواء والطبائع كالعداوة، والحسد، والبغض ...علما أن الطبائع عند المعتزلة – والجاحظ أحد شيوخهم – من محددات الإنسان سواء في علاقته ببيئته كثر وقانون حتمي يحكم جميع المخلوقات، أو في ما يتولد لديه من طبيعة الحيوانية غير الخاضعة لمنطق العقل.

فالكثير مما يترتب عن هذه النوازع الفطرية يجعلها الخطيب إحدى «خاصيات» المخاطب، مثل انعدام الاستبصار بالأمور إلى كلف بالمغالبة، إلى نطق من غير تفكر، ففقدان للصواب، إضافة إلى ما سيواليه النص منها تدريجيا. جميعها تقرب المخاطب من نوازعه الطبيعية بقدر ما تبعده عن صفته الإنسانية. فهل معنى هذا أن الخطاب الحجاجي الساخر يحدث الفصل في شخص الخصم بشكل عام؟

لقد خص الخطاب الحجاجي مقدمة الرسالة بوظيفة اختزال الأطروحة المضادة في صورة ساخرة كبرى، مجالها «المؤثر» المبني على القيم، التي اعتبرها شيوخ البلاغة من أرسطو إلى بيرلمان

ومايز مجال الحجاج بكل ضروبه. ولذلك أتى النص بما يفصل القول فيها اعتمادا على أهمها، ابتداء من العقل فالاجتماع ثم المعرفة. وهي قيم لها مكانتها في الفكر المعتزلي إضافة إلى ما تنسجه من علاقات، ككون الواحدة مؤدية إلى الأخرى (العقل والاجتماع مثلا) أو مرتبطة بالسابق واللاحق منها (الأصول الخمسة). ومما لا ريب فيه أن العقل رائدها وأولها مرتبة لأنه المرجع الأصل والفصل عند الجاحظ المعتزلي، ولا يخفى أثر الفلسفة اليونانية خلف هذه الأولوية.

1- قياسا الحس والعقل، معلوم أن العقل مميز للإنسان من سائر المخلوقات، لأنه مصدر قدرته واستطاعته ووسيلة إدراكه للعالم، هذا العالم الذي يعتبره الجاحظ نظاما إشاريا ناطقا بقسيميه النامي وغير النامي[44]. فالكل دال و «الدلالة التي للموات الجامد، كالدلالة التي في الحيوان الناطق. فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان» [45]. إن العالم مبين بحاله ونصبته، والإنسان بعقله المتأمل لما يحكم العالم من قوانين خلية كالتماثل، والتشاكل، والتناقض، والتضاد، وارتباط العلة بالمعلول... فما علاقة مخاطب الجاحظ بمبادئ تنظم العالم؟

لعله الخلط المطلق: بدليل استفهام الجاحظ : «كيف يعرف السبب من يجهل المسبب؟ وكيف يعرف الوصل من يجهل الفصل؟ بل كيف يعرف الحجة من الشبهة، والعذر من الحيلة، والواجب من الممكن والعقل من المرسوم والمعقول من الموهوم، والمحال من الصحيح، والأسرار المجهولة من ذوات الدلائل الخفية، وما يعلم مما لا يعلم، وما يعلم باللفظ دون الإشارة...»[46]. يرجع سبب تعطل قدراته الإدراكية إلى غلبة الطبائع الفطرية على نفسه، أي إلى قياس الحس: مُعتمَده، بدل العقل، بما أنه صاحب مراء كما جاء في المقدمة، ولا ضير في المماراة إذا كان الغرض منها إظهار الحق ليتبع، أما التنكير فيها فهو «الغلبة والتعجيز»[47]، وذاك مرجع تفكيره وأداة تعبيره. يقول الجاحظ : «وبعد، فأنت – أبقاك الله – في يدك قياس لا ينكسر وجواب لا ينقطع، ولك حد لا يفل وغرب لا ينثني، وهو قياسك الذي تنسب إليه، ومذهبك الذي إليه تذهب»[48]. فقاعدة المراء، الأهواء، والأهواء «بلاغية»، موهمة ومضللة للحقائق، لأن ركيزتها الحواس: «ولعمري إن العيون لتخطئ، وإن الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل، إذ كان زماما على الأعضاء، وعيارا على الحواس»[49]. إنه صراع صوتين متنافرين تماما، وقوتين غير متكافئتين، ومن ثم كان لابد للحجاج من إبطال القياس الضعيف بتبيان فساد حجته، ومثال ذلك :

- قول الجاحظ على لسان خصمه : «وما علي أن يراني الناس عريضا وأكون في حكمهم

غليظا، وأنا عند الله طويل جميل، وفي الحقيقة مقدود رشيق»[50]. علما أن مسألتي الطول والعرض والمفاضلة بينهما من خلال وضعهما على محك مختلف مظاهر الكون، من أعلام تاريخية وحيوانات ونبات وأجرام، شهدت بفضل العرض أو القصر الذي يتصف به أحمد بن عبد الوهاب. فالخلط يقع في ألفاف الدفاع عن الصفة والصفة المضادة في الآن نفسه؛ إذ تلغي الحجة اللاحقة سابقتها بالنسبة لقياس الخصم كما جاء في إشارة لمحاججة: «ومن العجب أن تزعم أنك طويل في الحقيقة ثم تحتج للاستدارة والعرض: فقد ضربت عما عند الله صفحا ولهجت بها عند الناس»[51].

ـ المثال الثاني يدور حول رفعة أو ضعة قدر المخاطب، ويقوم على استدلال قاعدته تقول: «أنظر لم تسالمت النفوس مع تفاوت منازلها، ولم تجاذبت عند تقارب مراتبها»[52]. علما أن حجة الخصم مبنية على إدعاء المعرفة من جهة، والحسد لأهل الضعة، من جهة أخرى، إلا أنها تنقلب على أعقابها، ـ كالذي ينقض غزله ـ في ضوء استنتاج مفاده السلمُ في التفاوت والتجاذبُ في التقارب؛ وبما أن حسده ينصب على أهل الضعة فهو دليل على انتمائه إليهم.

لقد أنزل الخطاب الحجاجي العقل رتبة عليا، فجعله ميزان النفس ورقيبها، في مقابل قياس الأهواء الموقع في الخطل، فقارعه بأقواله وأفعاله في عقر «منطقه»، وأبان عن عدم اتساقه؛ وبالتالي عن فساد علاقته بالعالم وخلل إدراكه له. وإذا كانت قوة العقل زمام النفس، فإنها السبيل إلى إقامة الحياة الاجتماعية وسر استمرار الإنسان وبقائه، ولاغرو أن يعرج عليها الخطاب الساخر، لاسيما أن عنصر الاجتماع قد شكل، أيضا، دعامة من دعائم الفكر الفلسفي للجاحظ.

2- عيارا الإفراط والتقصير، يسعى الخطاب الحجاجي انطلاقا من مفهوم "الاجتماع" الباحث في الأصول الكلية التي تقوم عليها الطبائع البشرية وما يتولد عنها من قيم، إلى تقويم سيرة مخاطبه بالاعتماد، أساسا، على نظرية التوسط الأرسطية التي تضع الفضيلة وسطا بين رذيلتين؛ فتُبنى على أصل اعتدالها الأفعال بحسب المنفعة والمضرة، إذ بقدر ما يدخل الخلل في الطبائع يلحق بما يتفرع عنها، فـ«الحسد اسم لما فضل عن المنافسة، كما أن الجبن اسم لما فضل عن التوقي، والبخل اسم لما قصر عن الاقتصاد، والسرف ما جاوز الحدود..»[53]. إنه منطق يحل القيم محلا بين الإفراط والتقصير. ولذلك، فالمخاطب بحكم انتفاء العقل عنه، مفرط أو مقصر، أي أنه موصوف بالمترتب عما اختل وحاد عن التوسط. ثم إن الانتهاء إلى مجانبته للاعتدال، مرتبط بعدم مراعاته لمسألة المقام، المعروفة في أدبيات صناعة الكتابة العربية بهرمينها، ومن ثمة وجب تذكيره

بها والوقوف عندها : «وكيف يرجو خيرك من يراك تطاول أبا جعفر وتخاشنه وتنافره وتراهنه، ثم لا تفعل ذلك إلا في المحافل العظام وبحضرة كبار الحكام. ثم تستغرب ضحكاً من طمعه فيك وتعجب الناس من مجاراته لك؟ وأشهد بعد أنك تخاشن عمرو بن بحر الجاحظ وتعاقله ثم تظارفه وتطاوله، وتغني مع مخارق وتنكر فضل زرزور وتستجهل النظام وتستبرد الأصمعي وتستغبي قيس بن زهير وتستخف الأحنف بن قيس وتبارز أبا الحسن علي بن أبي طالب رضي الله عنه - ثم تخرج من حد الغبية إلى حد المراء، ومن حد - الأحياء إلى حد الموتى»[54]. هذه الفقرة هامة، على طولها، لأنها تجيب عن أسئلة سبق أن طرحتها هذه القراءة، وتضيء جوانب معتمة من الرسالة، منها :

ـ كون المخاطب من مناوئي طبقة الخواص «الراسخين في العلم، الناطقين بالفهم» حسب تعبير الجاحظ، ومن مجالسي أصحاب الرئاسة والحكم.

ـ شبكة العلاقات القائمة بين هؤلاء الأعلام وبين مخاطب الرسالة «أحمد بن عبد الوهاب»: وصلات انتماء مذهبي بآخرين.

ـ ذكر الجاحظ لنفسه باسمه ولقبه ضمن طبقة الأعلام المذكورين.

أما كون أحمد بن عبد الوهب من المطاولين المجارين للعلماء المجاورين للخلفاء، فتأويله عند أبي الفرج الأصفهاني، فقد ذكر المخاطب عرَضا في الفصل الذي عقده عن «قلم الصالحية المغنية» قال : «وكانت لصالح بن عبد الوهاب أخي أحمد بن عبد الوهاب، كاتب صالح بن الرشيد...»[55]، فهو إذن كاتب من كتاب الأمراء، ومن ثمة صلته ببعض الأسماء الواردة في النص.

أما عن علاقته بهم، فقد أشار إليها الأصفهاني، أيضا، في سياق أخبار «خالد الكاتب»، فوصفه بأنه صاحب محمد بن عبد الملك الزيات. ولعل صحبتهما تحيل في المقابل على فترة الجفوة في علاقة الجاحظ بابن الزيات، فقد عرّض به في «رسالة الجد والهزل» الموجهة إلى هذا الأخير بقوله : «وأنا أقول كما قال أخو ثقيف، مودة الأخ التالد وإن أخلق خير من مودة الطارف وإن ظهرت بشاشته وراعتك جدته»[56]. هذا يعني أنه ينتمي إلى طبقة الكتاب، إلا أن ما يخرجه منها، في قراءة أولى للفقرة، هو كونه صاحب مراء، والمراء يذهب المحبة ويفسد الصداقة ويورث القسوة ويضري على المحة[57]، إنه بالتالي بمثابة النموذج المضاد لهم.

نخلص من شبكة العلاقات تلك إلى أن ابن الزيات، وأحمد بن عبد الوهاب من كتاب الديوان والأمراء، وهما ممن خاطبهم الجاحظ برسالتي «الجد والهزل» خص بها الأول منهما و«التربيع والتدوير» وجهها للثاني، بل إن بعض الفقرات الواردة فيهما متطابقة. ومعروف أن الجاحظ كان، أيضا، قد اختير لديوان الرسائل ولم يلبث فيه – حسب ياقوت – أكثر من ثلاثة أيام «استعفى فأعفي»[58]. إلا أنه ظل وثيق الصلة ببيئة البلاط. ولعل تذبذب علاقته ببيئة كتاب الديوان وعمال السلطان وما يحفها من تكلف وتقاليد ومكائد كانت قاسما مشتركا في صداقته مع ابن الزيات[59]: لاسيما أنه مقبل على الوزارة من بيئته التجارية (كما تدل عليها كنيته): التي كانت سبب الخصومات العنيفة التي أثيرت ضده؛ حيث استغلها خصومه ليضعوا منه ويعرضوا بأصله لأنه يرونه دخيلا عليهم. بدليل أخذه ببعضها ورفضه لبعضها الآخر، حين اشترط أول ما ولي الوزارة « ألا يلبس القباء وأن يلبس الدراعة، ويتقلد عليها سيفا بحمائل، فأجيب إلى ذلك»[60].

وكثيرا ما كان الجاحظ يتولى هجاء خصوم ابن الزيات بطلب منه؛ ورسالته في «مدح التجار وذم عمال السلطان» تندرج في هذا الإطار، بل إن موالاته له ودفاعه عنه حاضران في موضع آخر من «التربيع والتدوير»؛ يقول : «وقد كنت أتعجب من محمد بن عبد الملك أقول : ما تقولون في رجل لم يقل قط بعد انقضاء خصومته وذهاب خصمه : ولو كنت قلت كذا كان أفضل أو : لو كنت أقل كذا كان أمثل. فما بال عفوه أكثر من جهدكم وبديهته أبعد من أقصى فكرتكم ؟»[61]. فإذا كان ابن عبد الوهاب يمثل النموذج المضاد للعلماء المذكورين، فإن ابن الزيات يمثل البديهة، والتسامح والتبصر بالأمور.. وربما النموذج الحق للكاتب! والملاحظ أن معظم الأعلام المذكورين ينتمون إلى المعتزلة (النظام، الجاحظ، محمد بن عبد الملك الزيات) ومن لم يكن منهم معتزليا فهو بصري: الأصمعي لغوي البصرة، الأحنف بن قيس، ولعل في هذه الإشارة ما يثير التساؤل حول مذهب أحمد بن عبد الوهاب، فقد تنضاف معلومة أخرى إلى جانب كونه من كتاب الأمراء!

بالعودة إلى «رسالة التربيع والتدوير» نجد ما يدل على انتمائه المذهبي، يخاطبه الجاحظ ناهيا : «... وابتدئ بنفي التشبيه والقول بالبداء، واستبدل بالرفض الاعتزال»[62]، وفي موضع آخر «وحتى لو كنت إمام الرافضة لقتلت في طرفة، ولو قتلت في طرفة لهلكت الأمة لأنك رجل لا عقب لك، والإمامة اليوم لا تصلح في الإخوة ... وهذا هو علة أصحاب المناسخة. وأنت رافضي ولم يكن هذا عندك»[63]. فتشيعه الرافضية المعروفة بتشددها، تتردد في مواطن أخرى من الرسالة: إما بالتعبير المباشر عنها، أو من خلال ما أخذه الرافضة من معارف كلدانية قديمة مزجوها بمعتقداتهم: وهو

يذكر بالخصومات الشهيرة بين البصرة والكوفة، والعائدة أساساً إلى اختلاف العقليتين، ففيما عرفت الكوفة بالطابع الباطني الذي يعنى بسرائر الوجود وبتفسير ظواهره بعالم الأرواح، اشتهرت البصرة بانفتاحها على ثقافات متنوعة وبالطابع العقلي كأثر للفلسفة اليونانية، ولذلك كانت مهد الاعتزال، في حين كانت الكوفة موطن التشيع ومنبت الرافضة. وبين الاعتزال والتشيع ما بين الطابع العقلي والطابع الباطني، وما بين العقلية اليونانية والعقلية الكلدانية[64]. أو لم يقل الجاحظ : «لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام، واختطفت واسترقت، ولولا المعتزلة لهلك المتكلمون»[65].

أما عن ذكر الجاحظ اسمه فلربما استهدف من إيراده تغييبه. أي أن إدراجه له ضمن الأعلام يوحي بكونه جزءاً من الكل، ويبعد عن الذهن خصوصية المحاججة أو اقتصارها على شخصين؛ حتى تبدو القضية موضوعية مشتركة بين عامة الجمهور وخاصتهم، ومن ثمة رفْعُ درجة تصديقهم لها. فأي نوع من الجمهور توجهت إليه الرسالة ؟

يقول الجاحظ : « فلما طال صطبارنا حتى بلغ المجهود منا وكدنا نعتاد مذهبه ونألف سبيله، رأيت أن أكشف قناعه وأبدي صفحته للحاضر والبادي، وسكان كل ثغر وكل مصر، بأن أسأله عن مائة مسألة أهزأ فيها وأعرف الناس مقدار جهله. وليسأله عنها كل من كان في مكة ليكفوا عنا من غربه وليردوه إلى ما هو أولى به» [66].

نه جمهور عام يشكله الداني والقاصي، المقيم والمرتحل، فـ«التربيع والتدوير» كباقي مؤلفات الجاحظ طبقت شهرتها الآفاق، سافرت من البصرة إلى مكة،(حيث يفترض أن أحمد بن عبد الوهاب كان قد خرج في حاشية جعفر بن دينار الخياط وقت كتابة الجاحظ رسالته)، حتى أقصى المغرب بالأندلس، (بما أن ابن زيدون نسج على غرارها رسالته الهزلية)[67]، فلم تعد مقصورة على المرسل إليه ولا خالصة له، بقدر ما أصبحت قضية تصل كاتبها بقرائه في كل مكان «فالجمهور مرآة تعكس صحة وصلابة الفكرة، والحقيقة في الحجاج تقع خارج الذات وضامن الصحة فيه الواقع» [68]. هكذا أمكنها الانتقال من الحجاج حول الإنسان Ad hominem إلى الحجاج حول القضية Ad Rem، انتقالا من الذاتية إلى الموضوعية، حتى لا يتبادر إلى ذهن الجمهور، بشقيه المتواطئ أو الساذج السابقي الذكر، ريب بصدد البواعث الخاصة لكتابة الرسالة.

والنص بنشره خبر مخاطبه ينحو منحى تشهيريا، ومعلوم ما للتشهير من أثر وما للإجماع ـ عن حق أو باطل ـ من خطر، «فالخبر إذا صح أصله وكان للناس علة في نشره، كان في الدلالة على

الحق كالعيان، وفي الشفاه كالسماع»[69]. فيما يوقف مخاطبه في الصف الآخر المقابل بلا سند ولا مدد : «هذا وليس لك مساعد، ولا معك شاهد واحد، ولا رأيت أحدا يقف في الحكم، أو يتثبت في تحقيق دعواك: ولا رأيت مبصرا يخليك من التأنيب، ولا مؤنبا يخليك من الوعيد، ولا متواعدا يخليك من الإيقاع، ولا موقعا يرثي لك، ولا شافعا يشفع فيك. باعم لم تحملنا الصدق ؟ ولم تجرعنا مرارة الحق ؟ ولم تعرضنا لأداء الواجب ؟ ولم تستكثر من الشهود عليك ؟ ولم تحمل الإخوان على خلاف محبتهم لك»[70].

قد تبدو المسافة التي يخلقها الخطاب الساخر غير قابلة للتفاوض، إلا أنها بجلبها الموافقة العامة وسعيها إلى إيقاع الإقناع لدى كل ذي عقل (الشاهد، والمبصر، والمؤنب، والشافع...) تتقلص حين تدعو الخصم، أيضا، إلى اعتقاد حقيقته كما حبرتها «رسالة التربيع والتدوير» ووثقها «شهود» من «أهل مكة ومن كل ثغر ومصر». ولإبعاد احتمال وسم طرح الخطيب بخلفية التضليل والمغالطة، يوليه شطر عنصر آخر يدعمه ويبرره.

3- ضابطا الظاهر والتظاهر بالمعرفة، إذا كان العقل أداة تهذيب الطبائع وإقامة الاجتماع، فإن هذا الأخير يملي ضرورة تحصيل العلوم والمعارف، والعلوم عند الجاحظ كثيرها قليل: يراعي في أصنافها وأجناسها الرغبة لا الرهبة، وأخذها لذتها قبل غاياتها، وتنوع مجالاتها، و«رسالة التربيع والتدوير» شاهدة على ذلك. ففي جزئها الخاص بالأسئلة معارف تجاوزت العلوم التاريخية والاجتماعية والطبيعية والنفسية واللغوية إلى الموسيقى، والأساطير ومعتقدات الشعوب البائدة. ولهذا كان على علم مسبق بقصور وعجز مخاطبه عن الإجابة عليها. قال : «فقد سألتك وإن كنت أعلم أنك لا تحسن من هذا قليلا ولا كثيرا»[71].

لا يهمنا من سؤال المعرفة ما تعلق منها بمثل فعل «الإيرون» السائل لنفسه ولغيره ؛ وإنما بالأحرى، ما له صلة بصناعتي الكتابة والكلام، باعتبارهما المحورين الأساسيين للجزء الثاني من الرسالة، ولكونهما مكملين لصورة المخاطب التي أوضح التقدم في القراءة أن وجهة القصد منها وجهة الدقة فيها : جانب الكاتب. فالخطاب الساخر قد عمل على تطوير هذه الصورة تدريجيا، بعدما أوهم في البدء أن الفصل واقع في عمومها إلى حين كشف النص عن صفة الكاتب في مخاطبه. فما حظ أحمد بن عبد الوهاب الكاتب منها ؟ يبدو أنه لن يكون وافرا أمام امتلاك الرسالة الجاحظية لناصية الأساليب الكلامية وتمثل الآراء المختلفة وجلب الحجج المناسبة. ومن ثمة، توسلها بتقنيتين أخريين :

ب ـ الخطاب الساخر من الذم في معرض المدح إلى الهزل الذي يراد به الجد

1- الذم في معرض المدح : عمد الخطاب الحجاجي، في شق منه، إلى التناظر في الشيء وضده بتفنيد، للحجج التي سبق له أن استدل بها، الحاملة لنفس المضامين، بمعنى قيامه باللعب المزدوج في نفس المدار المعنوي. وإذا كان إجراء الكلمات المتنافرة المتجاورة وسيلته الساخرة في قسم من الرسالة، فإنه اتخذ من الذم بما يشبه المدح أداة تعبيره عن الحقائق المضادة في جزئها الثاني، ظاهرها المدح وباطنها القدح الموهم بإطراء، إن هو إلا هجاء.

فالمديح الكاذب المعروف بعنفه الساخر قد يعلو بالمخاطب إلى درجة الكمال لينزل به إلى منتهى الاستخفاف، كما أن المبالغة التعريضية تقوي من درجة الفكرة المرادة حد غلو يحتاج إدراكه لاستحضار سياق القول، وإلا فكيف يفهم قوله : «وليس حسنك ـ أبقاك الله ـ الذي تبقى معه توبة أو تصح معه عقيدة، أو يدوم معه عهد ... ولو أدركك عمر بن الخطاب ـ رضه ـ لصنع بك أعظم مما صنع بنصر بن الحجاج، ولركبك بأعظم مما ركب به جعدة السلمي»[72]، إذ الصورة المادحة مباينة تماما لما وصفه به من تربيع وتدوير في مقدمة الرسالة، وبداية فهمها تقتضي المعرفة بخبر نفي «عمر» للنعمين المذكورين عن مسقط رأسيهما بحجة عشق النساء لهما؛ وقد يدفع الخطاب الساخر أحيانا بالغلو إلى أقصاه وأبعد حدوده لتنتج عنه صورة مستحيلة «تخرجه من الوجود وتنتظمه مع العدم»[73].

وإذا كانت السخرية تخرق قانون التماسك الخطابي، فإن معرفة الجاحظ بخصمه إذ «من عرف قدره عرف قدر خصمه»[74]، وبقدرته الكلامية زادت من تعايش الحجة ونقيضها وما يدور في فلكيهما داخل نفس النظام الدلالي، أسعفته في تغيير زوايا النظر في المسألة المتناظر حولها التي راوحت الحجج بين ذم شبيه بالمدح، مثلما ستغايرها، في ما سيأتي، بين الجد والهزل.

2- الهزل الذي يراد به الجد : نوع الخطاب الحجاجي تقنياته البلاغية الساخرة، تناوبتها بين كلام ظاهره الهزل وباطنه الجد، فجوهر القضية أخلاقي يبحث في تحديد المفاهيم والعودة بها إلى أصولها وعللها، وتبليغه هزلي في عمومه. وهنا أيضا وجه آخر من وجوه المفارقة التي قلنا إنها عمود كتابة نص «التربيع والتدوير» وغيرها من الرسائل الجاحظية. فالكلام عند الجاحظ «قد يكون في لفظ الجد ومعناه الهزل، كما يكون في لفظ الهزل ومعناه معنى الجد»[75]. وثنائية الجد/الهزل ذات حدين مختلفين، يعرف أبو عثمان كلا منهما اعتمادا على آراء قسمها إلى ثلاثة أقسام :

أ- مذهب من فضل المزاح على الجد، وحجتهم أنه دليل على حسن الحال وفراغ البال ومصدر محبة وراحة ونتيجة رخاء لا حاجة، في مقابل اعتبار الجد معادلا للنصب، والمبغض والكد. بل إنهم جعلوا المزاح غاية الوجود الإنساني، لذلك «تشاغل الناس ليفرغوا، وجدوا ليهزلوا، كما تذللوا ليعزوا، وكدوا ليستريحوا»[76].

ب- مذهب من يذم المزاح لكون الخطأ جوهره، ولمجانبته الرصانة ومماثلته السخف وإفساد ود الأصدقاء. ومن ثمة كان غدرا وظلما، وهو في نظر الجاحظ ليس كذلك «لأن المزاح مما يكون مرة قبيحا ومرة حسنا، والظلم لا يكون مرة قبيحا ومرة حسنا»[77].

ج- مذهب من ساوى بينهما وجعلهما قسيمي المدح والذم، الخير والشر، بحسب مناسبة الموقع للسياق: «فالمزح في موضعه كالجد في موضعه، كما أن المنع في حقه كالبذل في حقه.. ولكل شيء موضع وليس شيء يصلح في كل موضع»[78]، ويضعهم أبو عثمان موضع سخرية بعد بسط استدلالهم المغلوط الذي يصير «الإطلاق كالحظر والصبر كالشكر»[79].

عرض الخطاب هذه التوجهات في المفاضلة بين قسيمي الثنائية، ومن خلالها وجهة نظر المتكلم، فسردُها لا يخلو من ترجيح كفة الهزل، إذ اعتبره بابا يخشى فيه الإفراط لا التقصير، الزيادة لا النقصان. صعوبة المخرج منه لا الولوج إليه؛ مادته التزيد وقلة التحفظ، ووسيلته المكر والمخادعة، لأن المازح قد يسيء إلى جليسه بحجة الهزل، فيتظاهر هذا الأخير بإحساس وهو يشعر بنقيضه[80].

لعل حصيلة الآراء المعروضة ودقة ما تقدم من تحديدات، كفيلتان لنجزم بأن الجاحظ كان بصدد التنظير «لصناعة الهزل». وكباقي الصناعات، فإن لها معاذير ومحاذير وعيوبا تشكل خصائصها، منها:

- إخراج القول الباطل مخرج الحق.
- عدم التحرج في مجاوزة الأقدار وعدم مراعاة المقامات.
- إظهار عكس الباطن: «فجليس الهزل يبدي عكس ما يخفي»[81].
- البلوغ بالهزل حد الإضحاك استخفافا بالخصم.
- دفع الملل عن القارئ لما قد يفترض في الموضوع من تطويل وإطناب، يقول الجاحظ «[...]

أخرجك من شيء إلى شيء وأورد عليك الباب بعد الباب، لأن من شأن الناس ملالة الكثير واستثقال الطويل، وإن كثرت محاسنه وجمت فوائده»[82].

. اعتبار الهزل أداة توصيل وتواصل أو باعثة عليهما.

. كونه طريقة تفكير وتعبير قائمة الذات، كما هو الشأن بالنسبة للجاحظ. لذلك تساءل، عوضا عن قارئه، على لسان خصمه عن سبب إخراجه كلامه مخرج المزاح: «فإن قلت: فما أدخلك في شيء هذا جوهره وطريقه؟ قلت: لأني حين أمنت عقاب الإساءة، ووثقت بثواب الإحسان، وعلمت أنك لا تقضي إلا على العمد، ولا تعذب إلا على القصد، صار الأمن سائق والأمن قائدا»[83]. غير أن الجاحظ لا يأمن جانبه لما ذكر، وإنما لسبب آخر ذكره في مقام الحديث عن ممازحة الجليس عامة. قال: «فإن حقد ففي الحقد الداء، وإن عجل فذلك البلاء»[84]. فهو يعلم أن الهزل سبب حقد خصمه عليه، لكنه موقن، أيضا، من أنه لن يجرؤ على الرد عليه، «فذلك البلاء»، الذي يعكس فاعلية الهزل، وبلاء الجاحظ فيه.

يتخذ الخطاب مشروعية ومبرر حجاجه عن طريق الهزل، لذا تم التوقف عند المفهوم لبحث حده، واستقصاء وجهات النظر بصدده، وبالتالي التنظير له «باعتباره صناعة» تعارض ضمنيا «صناعة الجد» التي يمارسها أحمد بن عبد الوهاب «كاتب الديوان». تنظير يخرق في بعض عناصره الشروط المعروفة في صناعة كتابة الديوان كما قعد لها شيوخها، مثل: تحويل القول الباطل إلى حق، ومجاوزة الأقدار، واعتبارها صناعة التواصل وأداته بين الناس، لأنها مجال خلافهم وائتلافهم. وعلى هذا، انتهى إلى تبنيه ما يشبه أفضلية الهزل واعتماده طريقة في الكتابة، كما يتبين من تركيبة ما يشبه القياس المتسلسل الآتي[85]:

- المزاح قبيح يورث الجد
- الجد غير قبيح قد يأتي بعده المزاح
- أقبح من المزاح ما صير المزاح قبيحا
- ما صير الشيء قبيحا أقبح من الشيء
- ما صير الشيء حسنا أحسن من الشيء
- النتيجة: المزاح أحسن من الجد

إن الخطاب الحجاجي الساخر قد صاغ صورة المخاطب على مستوى القيم المعرفية والأخلا
من الكلمة ونقيضها: والشيء وضده، وحاكهما من المدح الموحي بعكسه والهزل المستبطن لجد
فما الذي يراد من هذه التشكيلة المتعددة المعالم، أهو نفي صفة الكاتب عن «أحمد بن عبد الوهاب
بالرغم من إثبات المصادر لها؟ لعل بعض الإجابة متضمّن في مخاطبة الجاحظ لخصمه قائلا: «أظ
القوم عندك حجة أرفعهم صوتا، وأخلقهم لتوبة أصلبهم وجها، وأحسنهم تقية أقلهم تحرج
وأكثرهم عندك إنصافا أشدهم شغبا، تعشق المتهور وتكلف بالجموح وتصافي الوقاح، والأدي
عندك من غاب أحاديث الجلساء، واعترض على نوادر الإخوان، وغمز في قفا النديم، ونصب للعا
وأبغض العاقل، واستثقل الظريف، وحسد على كل نعمة، وأنكر كل حقيقة»[86].

يستخلص من النص إلى أن المخاطب جاهل بالأصول الحقيقية للمجادلة، بعيد عن روح
فاقد لشروط التحاور وقواعدها التي من أولوياتها مراعاة الطرف الآخر، ودفع التناظر إلى عد
الإلزام حتى وإن كان الغرض إحداث التأثير والحمل على الإقناع. فالحال بمجلسه لا يسمع
لغوا وقلة تحرج، ولا يرى سوى تهور وجموح، لتستوي في النهاية غاية الحجاج ووسيلته.
صفة الأديب فينتفي عنه جوهرها، ويبقى له منها ما عرف عن كتاب الدواوين، من معاداة م
هم أرفع منهم قدرا، وهم على التوالي: الجليس المحدث، والأخ المفكه المتندر، والعالم، والعاقل
يبادلون بغضا وحسدا، وهما النقيضتان اللتان خص بهما رسالتيه «الحسد والعداوة» و«الحاس
والمحسود»، حيث قسم الحسد إلى مراتب بحسب طبقات الناس، فكان منهم الحاسد الجاهل
والعارف... إلى غير ذلك.

الواضح أن أحمد بن عبد الوهاب لم يكن متكلما محاججا، فكيف يكون كاتبا! في مواجه
الجاحظ له، هذه المرة، إتيان بالكلمة الفصل: «وأنت رجل تشدو من العلم، وتنتف من الأخبا
وتموه نفسك، وتغر من قدرك وتتهيأ بالثياب، وتتنبل بالمراكب، وتتحبب بحسن اللقاء، لي
عندك إلا ذلك! فلم تزاحم البحار بالجداول والأجسام بالأعراض، وما لا يتناهى بالجزء الذي
يتجزأ؟»[87]

يبدو أن الجاحظ غير مستاء تماما من صورة الكاتب في عصره، ذلك أنه بقدر ما تختف
وتضمحل صورة «أحمد بن عبد الوهاب»، تنكشف وتتبدى صورة أخرى للكاتب، فلا يمح
واحدة، إلا لترتسم معالم أخرى. هكذا ينفي النموذج المزعوم للكاتب ويحل محله النموذ

الحقيقي : «البحار غير المتناهية»، وهذا أبو عثمان «بحر» الجاحظ واحد منهم. وبذلك يتأكد إحداث الخطاب الساخر الفصل في مفهوم الكاتب على عصر الجاحظ، وتحديدا في ما يتعلق بكتاب الأمراء والدواوين الذين يعد مخاطب التربيع نموذجا تمثيليا لهم.

لكن لماذا هذا الفصل وما الذي يبرره؟ وما الذي تمثله هذه الطبقة من الكتاب بالنسبة للجاحظ؟ إنهم عنده : «في الذروة القصوى من الصلف، والسنام الأعلى من البذخ، وفي البحر الطامي من التيه. تتوهم الواحد منهم إذا عرض جبته وطول ذيله، وعقص على خده صدغه، وتحذف الشابورتين على وجهه، أنه المتبوع ليس التابع، والمليك فوق المالك، ثم الناشيء فيهم إذا وطئ مقعد الرياسة، وتورك مشورة الخلافة، وحجزت السلة دونه، وصارت الدواة أمامه، وحفظ من الكلام فتيقه، ومن العلم ملحه، ولبزرجمهر أمثاله، ولأردشير عهده، ولعبد الحميد رسائله، ولابن المقفع أدبه، وصير كتاب مزدك معدن علمه، ودفتر كليلة ودمنة كنز حكمه، إنه الفاروق الأكبر في التدبير»[88].

يترهم الخطاب الساخر علامة تكشف، واعتزاز بالنفس، واعتداد برفعة متوهمة، وتطاول على الغير، ويعقدهم سمة انتحال للمعرفة والتظاهر بالعلم، والتكلف لجمال الهيأة وأناقة الملبس. وبذلك يتأكد كون الأطروحة المضادة ذات وجهة عامة و خاصة، لأنها استهدفت «أحمد بن عبد الوهاب» ضمن طبقة الكتاب التي ينتمي إليها. وهنا نفهم لم كان الخطاب حذرا إزاء ضمير المتكلم، مبعدا إياه عن الأذهان، قدر الإمكان، عما قد يحصره في دائرة الخصومات الخاصة.

ولعل البحث عن مبررات هذا التظاهر عند هذه الطبقة، من شأنه أن يضيء علل الشرخ أو الفصل الواقع في مفهوم الكاتب. يرى الجاحظ أنهم : «... يحتذون أمثلة المحققين في زيهم وهديهم، ويقتفون آثارهم في ألفاظهم وألحاظهم وحركاتهم وإشاراتهم، لينتسبوا إليهم ويحلوا محلهم»[89]، باعثهم على الانتحال، الاحتذاء من أجل بلوغ غاية الرفعة والحظوة. فلفظة «المحققون» ذات أهمية كبرى، ذلك أن المحق صاحب حق ومالك لحقيقة ما، ثم إن في وجود المحققين وجودا ضمنيا لغير المحققين، وخلوصا إلى الكاتب الحق لقاء الكاتب غير الحقيق باللقب. بل إن استجابتهم لمقاييس ضبطت سلفا وقواعد صوبت قبلا، توازيهم بالنسخ المتكررة، أو لم يشترط في الكاتب منهم «طول القامة وعظم الهامة، وخفة اللهازم وكثافة اللحية، وصدق الحس ولطف المذهب، وحلاوة الشمائل وملاحة الزي». كما جاء في رسالة عبد الحميد الكاتب، وفي

صحيفة ابن المدبر و غيرهما. فالشروط المحددة لإعدادهم لصناعة الكتابة، كانت وراء إنتا
قوالب جاهزة، ومن ثمة فإن التشهير بكتاب الديوان هو إحداث لفصل مزدوج، من خلاله
في الدساتير التقنية المنظرة لصنعة الكتابة، التي أفرغتها من قيمتها الحقة.

تركيب

سائل الخطاب الحجاجي الساخر صورة المخاطب داخل منظومة القيم، بوصفها مجمو
متسقا ومتنافرا، محدثا الفصل في مفهوم الكاتب، وذلك بشكل تدريجي، مختبرا لها على مستوى

- النوازع الفطرية أو الطبائع.
- الملكة العقلية والإدراكية.
- المعارف الكلامية وممارسة صناعة الكتابة.

وبنى أطروحته المضادة بناء نسقيا، يبحث في المفاهيم وعللها وأصولها الكلية، واستند
عليها بمزاوجة المفارقة للفصل :

• المفارقة باعتبارها حجة تحريضية مستفزة، تنافر الأفكار المتداولة بتمحورها حول التناقض
المناقض للمألوف «فالمفارقات أشباح الحقائق»[90]؛ لأنها بقلبها لنظام التفكير العام تقود
حقائق عميقة، وربما غير متوقعة، و تظل محتفظة بابتسامتها الماكرة ! لقد كانت المفارقة شك
تفكير الجاحظ، ولم تكن مجرد تقنية أو صورة بلاغية، وكانت شكل تعبيره على عدم الامتثال
لم يعد مناسبا لعصره، بدليل انتقاده لكتب المنظرة لصناعة الكتابة، وعلى رأسها مؤلف معا
وصديقه ابن المدبر صاحب «الرسالة العذراء».

• الفصل به هو شرخ للقيم الثقافية والجمالية و المعايير الأخلاقية. فحد الحقيقة فيه كاشف
الخاطئ والمضلل والمخادع في الحد الأول. هذا الأخير الذي يمثل مفهوم «الكاتب المزعوم»
النموذج المضاد) في تعارض مع الحد الثاني «الكاتب الحق» (أو النموذج)، ويمكن اختزال
على الشكل التالي :

الحد الأول الظاهر	الطبائع	يقين الجاهل	المعرفة الحسية	التشبيه	الاستبطان	المجرد
الحد الثاني الحقيقي	الإدراك	شك العارف	المعرفة العقلية	الدليل	الاستنباط	الملموس

عن طريق هذا التدرج في الثنائيات التي يؤدي الخطاب الحجاجي الفاصل إلى استخلاصها، أمكن حل لغز قضية الكاتب الحق من منظور الجاحظ في القرن الثالث الهجري. فمن هو الكاتب الحق، الحد الثاني المنشطر عن الأول بغية البلاغة الحجاجية؟

أهو الجاحظ ؟

لقد ختم أبو عثمان رسالته ملمحا إلى بعض من ذلك، ناصحا لصاحبه أن : «... الزم نفسك بقراءة كتبي ولزوم بابي، وابتدئ بنفي التشبيه والقول بالبداء، واستبدل بالرفض الاعتزال»[91]. معلوم أن مؤلفات الجاحظ بليغة التأثير، بالغة الأثر لازدواجية ثقافتهما، فهي من جهة تمثل التراث العربي في موسوعيته، والفكر المعتزلي المتأثر بالفلسفة اليونانية، وإعمال العقل في المعطيات الطبيعية والإنسانية. ثم إنها كتابات تعكس تعدد الاتجاهات الفكرية في عصره، فلا شك أن المفكر العربي في القرن الثالث الهجري لم يعد مكتفيا بثقافة السلف، بقدر ما أصبحت الضرورة تحتم الجمع بين الدين والفلسفة، بين التراث ومعارف أخرى، إذ «لا يكون المتكلم جامعا لأقطار الكلام، متمكنا في الصناعة يصلح للرياسة، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة. والعالم عندنا هو الذي يجمعهما»[92]. ولا يزال القول كما جاء عند محكم صناعتي الكلام والكتابة مؤملا، «لكن العمر قصير والصناعة طويلة...»[93].

النموذج الثاني : الخطاب الساخر عند أبي حيان التوحيدي

ما قبل الكلام

يمكن اعتبار كتاب «أخلاق الوزيرين» لأبي حيان التوحيدي بمثابة مجالس متصلة، متواصلة الحلقات، متنقلة بين فناءي الوزيرين ابن العميد وابن عباد، تتسع للقارئ ضيفا عليها: مجالساً لعلمائها، مسامر لندمائها، يتنسم أريج معارفها، ويستروح عبق علومها. مجالس يصح في أهلها ما قال البحتري في حق آل ساسان[94]:

نصفُ العين أنهمْ جدُّ أحيا ء لهم بينهم إشارة خُرسِ

يغتلي فيهم ارتيابيَ حتّى تتقرّاهُم يداي بلمس

لينخرط الضيف والمضيف، المريد والشيخ، في خضمّ قضايا عصر برمته، وعامٌ وسع كلّ شيء علما : معارف متنوعة بتنوّع ثقافات أصحابها، ملل ونحل متضاربة، طوائف ومذاهب متصارعة بشأن صناعتي الكلام والكتابة، فتاوى في القيم والأخلاق، أصوات أبي سليمان المنطقي، وأبي سعيد السيرافي، و أبي الفتح المراغي في خفوت جدلي، تقول انتثارا وانتظاما، هزلا وجدا، استقراء واستنتاجا، سيرا على المألوف ومروقا عنه. ذخيرة متحصلة من الشواهد والنصوص، الطرائف والملح والأخبار والأسرار، جمعت المتكلم إلى جانب الصوفي، والفقيه إلى الفيلسوف، والمنطقي والأديب، والمسلم واليهودي والمجوسي، والخادم والسيد، والشيخ والغلام، استقاها صاحبها واستقصاها راويا وراثيا بنفس طال حتى بلغ من ريّه قُراحا وممزوجا، وأمتع حتى صار «كتاب خرافة»[95]، وامتلك جراءة رأي تلظى بها صاحبها قبل أن يأتي على إخماد جذوتها بإحراق كتبه، لتبقى أخرى نورا من نار، تحيي رميمها وتضيء معالم منظور للعالم متناسق الفكر، تظهر بعض ملامحه الفلسفية والسياسية والأدبية في كتاب «أخلاق الوزيرين»، الذي يتجاوز قصّ حكاية استوفت شروطها فاستوت، وتجاوزت السائس والمسوس إلى سرد سيرة الإنسان في مختلف تجلياتها، سفراً في عوالمه الخلقية والنفسية، تقصيا لمظاهر الخير والشرّ، لقيمتي الفضيلة والرذيلة.

يبدو المؤلّف مجلسا، فضاء متسقا : الإنسان عنصره الأساسي، والقيم قانونه، والتراتب نظامهُ. غير أن تراتبه يخرق العادة، ويقلب المألوف، حين يُصيّرُ القمّة (الحاكم) قاعدة (العلماء

والقضاة والعامة خدما وبطانة)، يُمكّن الرعية من محاورة السائس، فماذا لو سألته : «لِمَ لا نخوض في حديثك، ولا نبحث عن غيب أمرك، ولِمَ لا نسأل عن دينك ونحلتك وعادتك وسيرتك، ولِمَ لا نقف على حقيقة حالك في ليلك ونهارك؟ ومصالحنا متعلقة بك، وخيراتنا متوقعة من جهتك، ومسرتنا ملحوظة بتدبيرك»[96]. فالمجلس مُمثل ببنياته السياسية والاجتماعية والثقافية في أدقّ جزئياتها، وليس أفضل منه لتأمل خُلق الخلق؛ ولذلك، كان التوحيدي يسأل ويستفتي أهل المجلس ويحرّك خيوط الكلام موضحا و مضيفا حينا، متأملا أحيانا أخرى، مَثَلُه كمَثل القائم على الشطّ، ينظر إلى الآخرين يتكافأون من أمواج البحر[97]. وهو في الحالتين معا يركب الصعب، لينفذ إلى ثنايا قلوب «غفنها سوء العادة واستولى عليها سلطان السكرة»[98]؛ وينزل عميقا في كوامن النفس يستجلي دخيلتها ليبحث عن مواطن الخلل فيها، يسميها، يفسرها، يعللها، ويؤولها؛ فالنظر الحصيف يميز الصحيح من السقيم، والاعتبار يُفرد الحقيقي من المزعوم، لاسيما وقد أصبحت بعض المواضعات الأخلاقية تعرف منقلبا على أعقابها، فالبخل أضحى قيمة، وذو النفوذ إذا أعطى مَنّ، والعالم خفيض الجناح بين يدي صاحب الجاه والسلطان، فهذا الهمذاني في حضرة ابن عباد «مثل الفأرة في يد السِّنَّوْر قد تضاءل وقمُؤَ لا يصعد له نفَسٌ إلا بنزع تذللا وتقللا، على كبره في مجلسه»[99].

توالت مرويات أصحاب المجلس وفيرة، دقيقة منضدة، لتفرز ملامح أشخاص تتحرك وتتكلم، وطباعا وأمزجة تترسخ في الذاكرة على مرّ الصفحات، ونعوتا تلتصق بجلساء دون آخرين، فهذا الرفيع الرقيع، وذاك البخيل المتفلسف، وضريبه المنشئ الأحمق، وشبيهه المتكلم المتفيهق. صفات يتمّ باجتماع أجزائها التَّخَلُّق التدريجي لكائنات عجيبة تمتزج فيها الحقيقة بالخيال، ليُسر مرورها من الاستحضار إلى التمثل، نماذج بشرية مقرّها قرار الكتاب، يصبح القارئ، من أُلفة بها، متعرفا إليها دونما حاجة صاحبه إلى التنصيص على اسمها، لأنها تشكل تدريجيا بورتريهات: لاشك أنها تصبح معمرة أكثر من أصحابها، لمحدودية الحياة الدنيا قياسا إلى الوجود الأدبي. ولا أدلّ من ذلك على بقاء صورتي الوزيرين ابن العميد وابن عباد. فهل يتطلع القارئ من جهته، إلى فكّ خيوطهما بعدما أتقن الشيخ أبو حيان حبكها ؟ هل يزعم قدرة على نقض غزل أحكمت نسجه خلفياتٌ وأبعادٌ متعددة ؟

لعلّ بعض الإجابة يستلزم الابتداء من حيث ابتدأ التوحيدي، استجلاء للأسس التي بنى عليها

البورتريه المزدوج، علما أن هذه القراءة تعتزم الاقتصار على نموذج ابن عباد؛ لأنه تمثيلي لمعظم وزراء الدولة العباسية، وليس لأستاذه ابن العميد فحسب، لاسيما أنه لم يحظ ـ على مستوى الكم ـ إلا بجزء يسير من الكتاب، مقارنة بالصاحب، الذي ملأت أخباره الصفحات وشغل ألسن الرواة.

1- مقدمتان لبناء البورتريه

أ ـ الكتابة في موضوع الأخلاق : والمقصود بالمقدمة، هنا، الحجاجية منها، الباسطة بحكم وظيفتها التمهيدية لأساسيات القضية المتناظر حولها، التي من المفترض أن يطوّرها المسار الاستدلالي للنصّ، وأن تتوافق وإياها نتيجة الطرح. إن التوحيدي حين يرسم صورة الوزيرين فإنما يقدّم وجهة نظره في السياسة والأخلاق والثقافة، وفي كلّ هذه الأدوار التي يجسّدها كل منهما، ولذلك احتاج إيصالها إلى ما يبرّرها ويُبرهن على صحتها من حجج تكسبها شرعية وتحمل القارئ على اعتبارها الصورة الأصل والأبقى في الذاكرة، ومن ثمة وجب بناؤها على آليات متينة تستند إليها، وتكون مرجعا مشتركا بين الخطيب ومخاطبيه، وبما أن لُبّ الكتاب حديث شامل عن الأخلاق كما يدلّ عليه عنوانه، فإنها شكّلت الركيزة الأساسية التي قامت عليها تلك الصورة.

ومن المعلوم أن موضوع الأخلاق كان محور حركة تأليفية واسعة في القرن الرابع الهجري، أسهم فيها فلاسفة العصر ومفكروه، وتعددت على إثرها مؤلفات، مثل «روضة العقلاء ونزهة الفضلاء» لأبي حاتم البستي، و«أدب الدنيا والدين» للماوردي، و«حلية الأولياء» لأبي نعيم، و«المستجاد من فعلات الأجواد» لأبي علي المحسن التنوخي، و«إخوان الصفا» و تقسيم الفارابي لكتاب الأخلاق لأرسطو. والملاحظ أن تنوّع الخلفيات الفلسفية لهذه الكتابات واختلافها أكسب مفهوم الأخلاق بُعداً إنسانيا مثاليا، نقرأه في«تهذيب الأخلاق» لمسكويه مُجايل التوحيدي، يقول : «غرضنا من هذا الكتاب أن نُحصّل لأنفسنا خلقا تصدر به الأفعال عنا كلها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا ولا كُلفة فيها ولا مشقة، ويكون ذلك بصناعة وترتيب تعليمي»[100]. لقد سعى مسكويه، وغيره من أخلاقيي العصر، إلى بناء تصوّر تجد فيه التوجهات الأخلاقية على اختلاف ثقافتها وحدة يأتلف فيها الجميل والنافع، ويلتف حولها الناس، تمييزا بين محددات الفضيلة والرذيلة، اللتين بحسبهما يقع الإنسان موقعا وسطا بين العالمين العلوي العاقل والأدنى المحسوس، « له نزاع إلى الطرفين : إلى ما ينحطّ عنه بالشوق إلى الكمال، وإلى ما

يعلو عليه بالتنزه عن النقصان، وهو مرتهن بالأسباب العالية والدانية وتابعٌ للغالب، ومنجذب مع الجاذب، وفاعلٌ في ما علا عليه، وقبل أثره، وقابل مما انحطَّ عنه وسرى إليه أثره»[101]. فالإنسان بحكم موقعه تتجاذبه قوّتا الخير والشرّ، عروجا بالنفس درجات إلى معدنها ونقطة اشتياقها، أو نزولا بها دركات إلى أسفل السلم.

إن النفس في هذا التصوّر الأخلاقي مقسمة تقسيما ثلاثيا: الناطقة منها، والغضبية، والشهوانية. فالأولى واعظة زاجرة تحذف زوائد القوّتين الأخريين وتوفي نقائصهما؛ لأنها ترتفع بالإنسان عن طبيعته إلى البحث في خفايا أسرار العالم، وإذا عرف العالمين فقد عرف الله[102]. أما الحسيتان، فيقاربهما من جهة المشاكلة بالحيوان، إذ يماثل الإنسان، «صفو الجنس»، شبيهه «كدر النوع»: في حالة الكمون بالسبع والفأرة، وبثبات الذئب، وتحرز الجاموس، وحذر الخنزير؛ وبالكائنات الطبيعية: فيقال فلان كشجر الدفلى، وكالثمرة المرة، وكالجوزة، وكالأترجه[103]، ويقيّمهما استنادا إلى مدار أحوال الإنسان على الضدّ، كثنائيات الخير والشرّ، الصواب والخطأ، الشكّ واليقين، الصدق والكذب، العدل والجور، السخاء والبخل. ويرصد مناشئهما المتعلقة بالخُلق (والخُلق بن الخَلق) وبالأمزجة، وبعقيدة القلب وضمير النفس[104]، وقد يربطهما بأثر الأجرام والكواكب على الطباع، فزحل يوجب عجز النفس لأن البرد واليبس من آثاره، لذا كان البخل من جنس الجبن المشاكل لقوّة اليُبس، والسخاء من جنس الشجاعة المشاكلة لقوة الحرارة.[105] إن مشاكلتهما للحيوان أو مقايستهما بالعناصر الطبيعية، يُوصل إلى يقين شبه محقّق، يقضي بعدم وجود العقل المطلق، لتكدره بالقوة المتصاعدة عن الطبيعة. وعلى هذا، فالفضيلة والرذيلة في الإنسان تقاسان بمدى صفاء القوة الناطقة وضعف أو قوة الشهوة والغضب. فالشر قائم من تصارع الأنفس الثلاثة، لذا كانت الفضيلة وسطا بين رذيلتين كما جاء عند أرسطو، فالحكمة وسط بين السفه والجهل، والعفة بين خمود الشهوة والشره، والشجاعة بين الجبن والتهوّر، والعدالة بين الانظلام والجور[106]، وبهذا يكون التوسط السبيل الأمثل إلى الترقي.

إن لتراتب العوالم والأنفس والعلوم، بالرغم من اختلاف مجالها، منبعا تتوحد حوله، وهو الأخلاق، فهي سبيل سعادة الإنسان، والسعيد عند أغلب الأخلاقيين فاضل. لذلك جعل التوحيدي أمهات الفضائل أربع خصال، هيَ دعائم العالم ومعالم الكمال الإنساني، لعلّ تقييمه لشخص الوزير ابن عباد من خلالها، سيمكن من استجلاء مذهبه الخلقي، الذي تضيف إليه المقدمة الثانية عناصر أخرى.

ب ـ **الكتابة في غرض الهجاء** : خصّ الكتاب حيزا واسعا للنوع الذي سيحوي خ
والقواعد والإرغامات التي تحدد أفق تلقيه والغاية المبتغاة منه؛ إلا أنه لم يبسط هذا القالب ا
إلا لإعادة النظر فيه والإضافة إليه، بما أضفى عليه مسحة توحيدية من حيث المفهوم والمقصد

يمكن إدراج خطابه ضمن ما عرف في البلاغة العربية بغرض الهجاء، أو البلاغة الأرس
بالنوع البرهاني، ولكن ليس كمقابل قسري للمدح، فهو ـ كما سبق ـ رجل التوسّط القا
بانعدام المحض والخالص من كلّ شيء، الرافض للحدّين الأقصيين، بدليل العنوان المحايد ال
وضعه لكتابه، والمقتصر على صيغة الأخلاق، (أنظر مقدمة المحقق) أما قيمة الثلب المضا
التي تثبتها النسخة المحققة عنوانا فرعيا ـ «مثالب الصاحب ابن عباد وابن العميد»، فربما اجت
من صاحبها، وجمعٌ بين الأصل المخطوط، وبين ما تناقلته المصادر المترجمة للتوحيدي كمع
الأدباء، ووفيات الأعيان، ولسان الميزان وغيرها.

والحال أن عدم تعيين أبي حيان للأخلاق بما يصفها، تركيزٌ منه على حمولتها الدلالية التي
توحي بمفارقة معنوية تنطق في صمت باللاأخلاق على وجه الإطلاق أو الشوب، والتي عمد
تدقيقها خاصة: من خلال حواره مع الوزير ابن سعدان ـ محفزه على الكتابة عن الوزيرين ـ ر
عليه : «وقلتَ أيضا : ولستُ أسألك أن لا تذكر من حديثهما إلا ما كان جالبا لمقتهما، وداعيا
الزراية عليهما، وباعثا على سوء القول والاعتقاد، بل تضيف إلى ذلك ما قد شاع لهما و
عنهما، من فضائل لم يتلقّها فيها أحد في زمانهما، ولا كثير ممن تقدّمهما»[107]. يعتبر هذا الن
هامّا، وتكمن أهميته في جمعه ما تفرق في الكتاب من محدّدات مسوغة لاتخاذ الذمّ والم
طريقة واحدة لصوغ الخطاب الأخلاقي، يمكن اختصارها في ما يلي :

ـ المدح والذمّ : يفترض أبو حيان بإمكانية اشتمال الخطاب الأخلاقي على الشقين المكو
للنوع البرهاني وهما : الجميل والقبيح، وعدم الاقتصار على الطرف الثاني منهما وحده، حتى
كان هذا الخطاب يُحمل على وجه القدح، وهو بهذا يخالف المعتاد المعهود في تعريف الهجا
باعتباره ثلبا لشخص أو جماعة أو ملة أو غيرها، وذكرا لمساوئها وسلبياتها على حساب ما
تحمله من مزايا : ويضرب لهذا التحديد أمثلة، بنماذج من التراث العربي، اتخذت الهجاء هد
وغاية، تراوحت بين القرنين الثاني والرابع الهجريين، يوردُ منها مقتطفات أو يكتفي بالتنصيص
عليها، كرسالة ابن المقفع في معايب آل سليمان علي الهاشمي، ورسالة أبي العناء في ذمّ فرخش

وزير المعتز، وأخرى في الوزير ابن الخصيب، وله فيه هذه العبارة الشهيرة : «لولا القدر يغشى البصر، لما نهى ابن الخصيب فينا ولا أمر؟»، والجاحظ في ذمّ أخلاق محمد ابن الجهم البرمكي الفيلسوف المتكلّم، ورسالة «التربيع والتدوير» في الوزير محمد بن عبد الوهاب، وأبي طالب الجراحي في ثلب ابن العميد، وأبي راغب العتبي في هجاء الصاحب ابن العباد، وكتاب أبي بكر الخوارزمي في أبي الحسن البديهي الشاعر المنطقي وأستاذ ابن عباد، وغيرها كثير[108]. ونعلّ في قيام أبي حيان بجرد شبه شمولي لهذه النماذج العليا الهاجية، محاولة تأريخية منه للتراكم الحاصل من هذا النوع "الأدبي"، تُيسّر – من خلال المؤتلف بينها ـ عملية حصر بعض ثوابتها :

ـ تماثل مخاطبيها وعلل كتابتها، فجلها متولدة عن خصومات سياسية وأدبية ومذهبية بين الكتاب وأصحاب النفوذ، وخاصة الوزراء الكتاب.

ـ اتسامها بموسوعية الثقافة: فجميعها متقلة بالأخبار التاريخية والشواهد الشعرية والنثرية، والمعارف الجادة والهازلة، وكلّ ما تحصل به إفادة قارئها.

ـ النزعة العقلية الجدلية المتجلية في التوسل بالأسئلة المستفتية لآراء الآخرين، لتكون حكما فيحصل بواسطتها الإجماع حول القضية المطروحة، ومن ثمّ تجاوزها للأبعاد الشخصية، واندراجها في ما يخصّ العصر وأمر الجماعة.

ـ اعتبار هذه النماذج النثرية الهجائية بورتريهات لشخصيات شاذة عن المألوف، تصف ملامحها بعناية، ما ظهر منها وما بطن، وكثيرا ما تختصر صفاتها في نعوت دالة مثل «بخلاء» الجاحظ، و«عقلاء المجانين» للنيسابوري، و «أخبار الحمقى والمغفلين» لابن الجوزي، وغيرهما مما كتب في هذا المجال، قبل وبعد عصر التوحيدي.

ولعلّ هذه الثوابت، إذ ترسخ كون الهجاء نوعا مكتمل العناصر، فإنها، لطول باعها، تصلح لأن تشكّل جانبا من مرجعية كتاب التوحيدي في الأخلاق. ينضاف إليها القرآن والحديث، والمأثور من الأقوال والأمثال في الثقافة العربية الإسلامية. لكن أرباب وأصحاب هذه الآثار، إما أنهم مالوا به، أي بالثلب، إلى القول المقذع واللفظ الموجع، والتعريض الذي يتجاوز التصريح، والتصريح الذي يجمع كلّ قبيح، وإما أنهم نحوا منحى طي القبيح، وحجب العيوب، وستر النقائص، مُسالمة و مجاملة، و«هؤلاء ... لا يعرفون فضل ما بين التفيهق المذموم والبلاغة المحمودة... وما هو من باب البيان المشتمل على الحكمة، ما هو من باب العيّ الشاهد

بالهُجنة».[109] والتوحيدي لا يذهب هذا المذهب أو ذاك، بل يقف منهما موقفا مفارقا: لا
الهجاء، مكاشفة وكشفا للقناع، بحيث لا تقبيح للحسن ولا استحسان للقبيح، فالمدار
«تقديم الحق في العقد، وقصد الصواب عند اشتباه الرأي وغلبة الهوى»[110]. إنه يقرأ المو
الثقافي قراءة أخرى، إذ يغرف من معين النماذج التي ساقها، ولكن بما يُرغب في الهجاء،
يرغب عنه، باعتبار موقعه بين الجميل والقبيح، وبأخذ ما يدخل في حدّ الضرورة ونفي ما ي
عنه. أوليس الله «أول من حمد وذمّ، وشكر ولامَ، ألا تراهُ كيف وصف بعض عباده عند ر
عنه فقال: ﴿نعم العبد، إنه أوّاب﴾. ثم وصف آخر عند سخطة عليه وكراهيته لما
منه فقال: ﴿همّاز مشّاء بنميم، منّاع للخير معتدٍ أثيم، عتلٍ بعد ذلك زنيم﴾»
أولم يرو الصوري عن جرير قوله: «إذا مدحتم فاختصروا، وإذا هجوتم فأطيلوا، فإن الناس لا
الشرّ»[112]، لأن الشرّ أصلٌ في النفس والخير مُكتسبٌ فقط.

وعلى هذا، فإن مفهوم الهجاء بوصفه وقفا على المكاشفة، إبقاءً لما يدخل فيها وحذ
يخرج عنها، يستلزمُ عناصر أخرى، كالشرّ والخير، والحسن والقبيح، والاعتدال والانحر
والهزل والجدّ، وجميعها جارٍ على أحوال النفس في صفوها وكدرها.

- الخير والشرّ: أحدهما عدمٌ للآخر، فالخير تكلفٌ، والشرّ طبعٌ، والطينة أغلب[113]، والن
البشرية مجبولة على الشرّ، محمولة على ضدّه، وعنهما تصدر الأفعال، وبحسبهما يكون الاستح
والاستهجان. فمن عمل خيرا أُكرم من أجله ومن عمل شرا ليمَ عليه. إن الذمّ والمدح، عنى
غير متنفيين، لأن الثناء على الخلال الحميدة يعمل على نشرها وذيوعها والاقتداء بها، وثلب الن
منها، مدعاة إلى تجنبها وتفاديها، فالهدف الأخلاقي غايتهما وإن تباينت طريقتا القول.

- الحسن والقبيح: لعلّ افتراض اتخاذ الذمّ أداة تقويمية للسلوك، يستوجب اجتناب الكذ
واعتماد الصدق «فأشدّ الهجاء أصدقه»[114]، ونقل الأخبار والأقوال دونما تزييف أو تحريف أو ت
جميعها تعمل عمل من يخرج الباطل مخرج الحقّ، كما في تكافؤ الأدلة، حتى إن كان بعض الح
مشوبا، وبعض الحق ممزوجا، فإنه لا يقلب الصدق كذبا، ولا يحيل الحقّ باطلا[115].

- الاعتدال والانحراف: يدخلان في الخُلق بوجه، ويخلصان منه بوجه، ويعمان أعو
البدن والنفس[116]، والمقصود عنصر الذات بوصفه عاملا فاعلا في توجيه كلّ كتابة، ومنها ا
الشافية «من الغيظ الذي فاض به الصدر، ومرح اللسان بوصفه»[117]. وللسان أعاجيبه وأ

تحرّي الصدق وبسط الهجاء بوصفه رؤية بانية غير هادمة، وذلك بإرقاد هوى النفس، وإيقاظ أبي المحتكم للعقل، بحيث لا مجزعة فيه، ولا كلول لعين الرضا عن العيب ولا مبالغة من عين سخط في إبداء المساوئ. فقد عزا أبو سليمان المنطقي سرّ تفشي الهجاء بدل الثناء في عصره، أن الثلب أعلق بالنفس وأليق بشفائها وألصق ببرد غليلها، «لأن الذي يمدح يعلم عن نفسه ما نها كالعتيد، والذي يثلب يأخذ لنفسه ما ليس عندها كالمستقبل، فالفضل بينهما كالفصل بين لازم ما يملكه، وبين الغانم ما يطلبه»[118]. ولهذا فإن الانحراف والاعتدال مطلقين لا يوجدان بالإضافة[119].

ـ الجدّ والهزل: كلاهما من صميم الأحوال النفسية والطبائع البشرية كما جاء عند الجاحظ[120]، فكلام جار عليهما معا، شريطة أن يكون المتكلم مالكا لزمام البلاغة، قادحا لها بكفّ زناد، قادرا مزج الهزل بالجدّ إمتاعا واستمتاعا، وإدخال الجد في الهزل اقتدارا واتساعا[121]. وعلى يتسع مجال القول الهجائي للتصريح والتلميح للقصد الناقد والماكر، الذي قد يتحوّل إلى رية دعابية، على الرغم من أنه فرع وهي أصل، ومن اختلاف خلفيتيهما. فالخطاب الهاجي يميل إلى كشف الأقنعة وفق ضوابط صارمة، يحاول عبرها إيجاد أجوبة قارة، في حين يكتفي الساخر بوضع الشيء المرفوض موضع تساؤل. لقد بنى الكتاب خطابه على أسس ية وعلمية تقوم على النسبية المركبة بين المتقابلات، والأصل فيها نبذ الحدين الأقصيين، فإن الشوب يعتريها جميعا ؛ ومن ثمة، سعيه إلى إذكاء النزعة الإنسانية في الكائن البشري، والانجذاب نحو الكمال والنقصان.

فلما صاغ الخطاب الأخلاقي مقدمته من صميم المنظور الفلسفي للمتكلم، حائكا له صورتين، إحداهما خطابية ـ وهي البارزة ـ قامت على مذهبه الخلقي، ومن يتخذ القيم منها لكتابته، من المفترض أن يكون متحليا بها كما جاء عند أرسطو[122]، والثانية ما قبل ، خافتة باهتة في الكتاب، إلا ما كان من إحالات إلى سنة مغادرته حضرة ابن العميد إلى عباد، والتقائه بالوزير ابن سعدان، وتنقله من الري إلى العراق وشيراز مسقط قلبه ورأسه. من كونها إشارات طفيفة، فإنها مرتبطة بالصورة الأولى، لأنها تؤشر على وضع العالم في القرن الرابع الهجري، المنتجع، المؤمّل المرتحل بين بلاطات ذوي الجاه والسلطان. من إجحاف من قبلهم، بل إن ظلمهم أحد أهمّ البواعث المحركة لكتابته في موضوع

الأخلاق. من ثمة، فإن الخطيب بوصفه معطيات قبلية وبعدية: يصبح جزء من المتخيل الجمعي و يشكل، بالتالي، قاعدة مشتركة مع مخاطبيه، ونوعا من التعاقد الضمني بينهما، وحجة في قضية "الكتاب: ذات الأطروحة التقييمية لسلوك ابن عباد: بشكل يمكن من إعادة رسم بورتريه الوزير من منظور توسطي يختلف عما خصته به كتب التراجم والأدب والتاريخ. فكيف انبنت صورته من داخل نص ذي تمثلات أخلاقية ؟

2- الملامح المتحركة لبورتريه ابن عباد من الحضور إلى التمثل

تستند كتابة "البورتريه على تصنيف: عادة ما يُنحقها بالسمة الأخلاقية المتأملة و الفيزيولوجية المرئية: أو الجامعة بينهما. ويراوح انشغاله بإعادة إنتاج شخص من صميم الواقع ووصفه، و العمل على خلق شخصية متخيلة. وفي الحالتين معا: فإن وصفهما، غالبا ما يكون امتدادا إسقاطيا لصفة، كالبخل مثلا بالنسبة «لبخلاء» الجاحظ أو«بخيل» موليير، ولا يعدو أن يغدو البورتريه على إثرها – في نهاية الأمر تطويرا تدريجيا لنعت من النعوت كما قال بارت[123]. ولعل تصنيف البورتريه، وما يتعلق به من صورة موصوفة: رهينان بمقصد الكاتب، وبحسب ما تمليه إرغامات النوع الأدبي الذي يكتب انطلاقا منه، ثم بحسب وظيفة البورتريه المشروطة – بالضرورة بفكر "العصر وإيديولوجيته، لاسيما إذا كان شخصية فعلية مرتبطة بفترة معينة، فاعلة في سيرورتها التاريخية: وهو ما يمكن الاصطلاح عليه بالحضور الفعلي للشخص الموصوف.

أ – الحضور: تطرح كتابة البورتريه إشكالية «البديل»[124] في حالة حبكها لصورة شخص واقعي، إذ إن وجوده سابق على تمثله الخطابي أو وجوده النصي، ولذلك فإن إعداد البورتريه يتم باعتبار هذا الحضور الفعلي، الراصد لأدواره الاجتماعية والسياسية والثقافية كما هو الشأن بالنسبة لابن عباد، لما تكتسيه من أهمية في الاستئناس بزوايا نظر أخرى، لعلها هي الأخرى بورتريهات وتخطط سيرا بحكم اختصاصاتها: ككتب السير والتراجم والحوليات والطبقات التي تصلح مرجعية تنبثق منها صور أخرى، تُقاس عليها تعضيدا أو تفنيدا، تمكن: بالتالي: من كيفية مرور "البورتريه من خارج النص الأدبي إلى داخله: وتفحص المسافة الفاصلة بينهما، في مجالي الكتابة مختلفان كما سيتبين.

الصاحب بن عباد من خلال كتب التراجم والمصنفات الأدبية: أوردت كثير من هذه المؤلفات أخبارا عن أبي القاسم إسماعيل بن عباد (326 - 385 هـ) نمثل لها بما يلي:

ـ قال الثعالبي : «هو صدر المشرق وتاريخ المجد، وغرة الزمان، وينبوع العدل والإحسان، ومن لا حرج في مدحه بكل ما يمدح به مخلوق، ولولاه ما قامت للفضل في دهرنا سوق»[125].

ـ قال اليمني : «هو كافي الكفاة، وهو الذي لم يُسبق في الفضل والإفضال، ولم يُلحق في المجد والإجلال، كان الدهر به حاملا فأنجب بأكرم ولد»[126].

ـ قال ابن النديم : «إنه أوحد زمانه وفريد عصره في البلاغة والفصاحة والشعر»[127].

يلاحظ على هذه المقتطفات ما يلي :

ـ التعميم في صوغ التعريف بالمترجم له، لدرجة يمكن سحبه على معظم وزراء الدولة العباسية. فتراجم الثعالبي ،مثلا، أغلبها متشابه في الفكرة والصيغة، مما يُفضي إلى سير عامة ومتماثلة.

ـ المبالغة المبهجة المفرطة، والتي تصنع بسبب أسلوبها المنمق وبإفراطها في استعراض مظاهر العظمة مستنسخات هي أقرب إلى الأسطورة منها إلى الواقع، فياقوت والثعالبي، كلاهما اطلع على «أخلاق الوزيرين» ونقل عنه، ومع ذلك احتفظ خطابهما بنغمة الإطراء.

ـ غلبة الانطباع والنظرة الأحادية على مؤلفات يفترض أن تكون صدى للصوت الجماعي. ربما لهذه الأسباب، ذهب التوحيدي إلى إيضاح موقفه من هذه الكتابات في تعريض بيّن، قال:

«وابن عبّاد – حفظك الله – ليس بصغير القَدر، وابن العميد لم يكن خامل الذكر، وما فيهما من هو غُرة زمانه، وتاريخ دهره، لنباهته وصيته، وطول أيامه وامتداد دَولته، ومواتاة مُراده، وطاعة الناس له، وتوجه الأطماع إليه، فكيف يُجزّف الحديث عنهما بجزّف، ويُنزق الكذب بالمُلزق، أو يدعي الباطل عليهما مُدّعٍ ؟ هذا ما لا يطمعُ فيه حصيف، ولا يعمل عليه عاقلٌ ؛ من حديث الدين والكرم والعقل والمجد والسيرة والهدى والجود والبذل، ليس من حديث الفتح والقتال والإنفاق والدولة والسناء والمرتبة في كل شيء»[128].

يبين النص عن منهج الكتاب في تناول صورة ابن عبّاد، حيث ينطلق من المتداول عن الرجل – الذي يشكل مادة كتب التراجم بصفة عامة، بدليل إعادته لألفاظ بعينها وردت عند الثعالبي وغيره، تؤكد ظاهرتي التعميم والمبالغة السابقتي الذكر – ليُقيم معادلة تقضي بصحة طرح «أخلاق الوزيرين»، إذا ما صحّ ما تزعمه سير كتب التراجم، على ما هي عليه من تجزيف وتزيف، فمنهجا الكتابتين، بذلك، تختلفان كما يبين الجدول الموالي :

الأخلاقي	كاتب التراجم
ـ الاهتمام بالسيرة الأخلاقية. ـ التأمل أو المعاينة عن كثب. ـ الانطلاق من الحاضر في استباق للمس واسترجاع للماضي. ـ الشخصية شاذة، ومن ثمة يبحث الخ في استعداداتها الفطرية ونزوعاتها النف	ـ الاهتمام بالسيرورة التاريخية. ـ الانطباع واعتماد المتداول من الأخبار. ـ الانشغال بربط الماضي بالحاضر. ـ شخصيات الحقبة أسطورية، ومن ثمة ينتج عنها خطاب البطولات.

إن كلا من كاتب التراجم والأخلاقي منشغل بالشخصية البطولية أو الشاذة عن ال
مع اختلاف الاختصاصين ومصادر الكتابة، الأولى قد تندرج في إطار رسمي أو شبه ر
والأخرى فلسفية أدبية. فاختلاف زوايا النظر ـ إذن ـ ينتج عنه اختلاف المنطلق والغاية. و
جسامة عمل الأخلاقي، لاسيما وموصوفه شخصية فعلية أبان البعد المرجعي أي «الحضور
صورتها المترسخة في المتخيل الجماعي، التي قد لا يتبناها بالضرورة البعد الخطابي عند م
إلى مستوى التمثل.

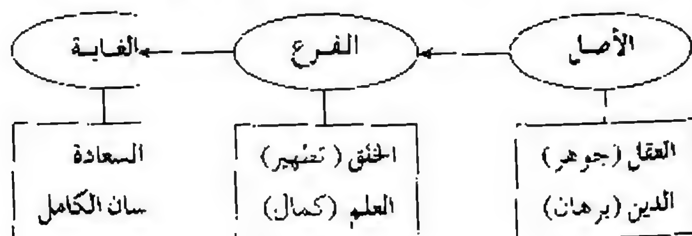
ب ـ التمثل : تفترض مسألة التمثل قيام البورتريه على الوظيفة الإبدالية؛ أي
الشخصية بدل الشخص، والصورة الخطابية عوض الوجود الفعلي انطلاقا من ازدواجية
الموصوفة. إلا أنه في حالة ابن عباد، قد يكون حلولا وليس إحلالا، بما أن صورتيه معا
سيرتين مختلفتين، إحداهما من وحي الدور الاجتماعي للشخص وزيفه، والأخرى سليلة
الأدبي المسائل لحقيقة الطبيعة الإنسانية.

هذا التفاوت الذي أعلى ابن عباد مقايسة له بالنبوة، وشاكله، في الآن ذاته، بالش
يستدعي ـ حتما ـ عناصر المماثلة، بل يجعلها من أساسيات كتابة البورتريه، لأنها بمثابة جس
المرور من الحضور إلى التمثل، والانتقال من حدث الوجود الفعلي إلى إحداث الوجود
الباعث على الذهول أحيانا. فالتمثل، على هذا، ليس إيجادا لما لم يكن موجودا، وإنما إنش
مثال سُبق إليه، تكمن مهمة الكاتب على إثره في ما أجمله «La bruyère» ، قال : «
المجتمع ما أعارني إياه، لقد استعرت منه مادة كتابي وتعهدتها على قدر استطاعتي وبما هو

أما الآن، وقد أنهيته، فإنه من العدل أن أعيدها إليه»[129]. فالتفاوت، إذن، تمثل والحضور هو المسافة التي يُسائلها الأخلاقي والقارئ، لا سيما إذا كان الخطاب ينهض بمهمة كشفية انتقادية، كما هو الحال بالنسبة لكتابنا.

يضعُ التمثل ابن عباد الوزير على محكّ منظومته القيمية، ويفحصه الخلقية في ضوء: «خصال ثلاث، هنّ دعائم العالم، وأركان الحياة، وأمهات الفضائل، بـ مصالح الخلق في المعاش والمعاد؛ وهنّ: الدين، والخلق، والعلم، بهنّ يعتدل الحال، ويُنتهى الكمال، وبهنّ تملك الأزمة، ويُنال أعزّ ما تسمو إليه الهمّة، وبهنّ تؤمن الغوائل، وتحمد العقبى. العقل... أولهن، وبه يتم آخرهن، وعليه تجري جميع ما افتن القول به»[130]. يحدّد هذه الأوليات إجمالاً، ثم يفرط عقدها تفصيلاً، فالدين جامعٌ للمراشد والمصالح، يصفو كلما بَعُد عن المنازعة والمراء، ويثبت بالاستدلال والبرهان. والخلق، نظام الخيرات، به تطهر الخلال من الدنس، والصباغ من الرداءة. والعلم حياة الميت وحلي الحي، يكمل، فصاحبه منتسب للفضل، بريء من المعايب، صائرٌ إلى الغاية القصوى[131].

فتحديد هذه الأوليات يبدأ بإعطاء كل منها مقابله بوضوح: فالعقل جوهر، والدين برهان، والخلق تطهير، والعلم كمال، ثم يخضعها لتراتبية دقيقة تُحِلّ العقل المرتبة الأولى، ثمّ الدين باعتباره استدلالا وبرهنة عقليين، وهما أصلان، وتابعاهما العلم والخلق. ولا يكتفي أبو حيان بتحديدها وترتيبها، وإنّما يبحث، أيضا، عن العلاقات الناظمة لها، فبالعقل «الدين ويُقوَّمُ الخلق، ويقتبس العلم ويلتمس العمل»[132]. إن غاية الفضائل الأربع إبلاغ السعادة، فأسعدهم من عجنت طينته بماء الترقي؛ كما أنها متعالقة تعالق عطف للفروع على الأصل كما يتبين مما يلي:



لقد حدّد التوحيدي المرتكزات الخلقية التي سيحوك منها بورتريه عباد مترابطة، بنزعته التأملية في استبانة دخيلة الأحوال النفسية لخصمه، اجتمع له الوفير من الأخبار عن سيرته، سواء المروية منها على لسان الجلساء والندماء، والمتكلمين والأدباء،

أو المحكية من طرف العامّة من خدم وبطانة. بما أن ابن عباد كان سائسا للخاصة والعامّة، لهذا تجاورت وتحاورت أصواتهم. فالخطاب، إذن، يلتزم «بالحضور» أي بشخص ابن عباد وزيرا للدولة البويهية ـ بعيدا عما تداولته كتب التراجم المشار إليها ـ ويبني تمثله له على القيم الأربع السابقة، انطلاقا من إعادة تأسيس المجلس باعتباره فضاء تاريخيا، يكون القيّم عليه التوحيدي، يسأل ويستفتي الرعية في شأن سيرة الراعي، وأول السؤال كان عن القوة الناطقة عند ابن عباد.

1- العقل : ركزت الأصوات الناسجة للنصّ على العقل بوصفه قيمة كبرى، لدرجة يمكن معها اعتبارها الموضوعة المركزية التي تتكثف حولها باقي القيم الأخرى. ومن ثمة، فإن تجميع الآراء الخاصة بها، الخالصة لها، يمكن من الوقوف على دلالتها العامة. وقد تراوحت الصفات المتعلقة بها بين نعوت ولواحق بها تقوم مقامها. كانت الهيمنة لأربع منها: تتصدرها الرقاعة ـ وهي الأكثر ورودا واطرادا ـ ثمّ الجنون، فالحمق والرعونة.

ومعلوم أنها جميعا أضداد للنهى والعقل. فالرقيع، «الأحمق الذي يتمزق عليه عقله... لأنه أخلق فاسترم واحتاج إلى أن يُرقع»[133]. وذو الجِنّة والمجنة ، بادية علاماته دالة عليه حركاته، وإن كان فعل الجنون يحيل في الأصل إلى الإخفاء وليس الإبداء، إذ الجَنانُ : القلب لاستتاره في الصدر»[134]؛ وقد يشترك الحمق مع الجنون في شق من معنى الاستكانة، لأن أصله الكساد وفرعه الغرور، ويلتقي مع الرعونة من جهة الاسترخاء، فالرعونة : «الحمق والاسترخاء». وتأمل معاني هذه الصفات يُبين عن :

- تراوحها بين الاستتار والإظهار.
- تشبيهها بالثوب البالي المنسلّ الخيوط ، الداعي إلى الرفو والرتق.
- إجماعها على نقصان العقل وضعفه.

ولعلها الدلالات التي تحرك في فلكها النص. فالصاحب يكون أحيانا، أحمق بلْغا، يطاول بحمقه فلا تنكشف حقيقته إلا بعد مراس طويل، وأحيانا أخرى يكون رقيعا، تنطق حركاته وسكناته عن جنونه ورعونته، فيذهب كلامه في كلّ صقع، مما أشكل أمره على القريب منه والبعيد عنه، ولهذا جاءت المنظورات إلى ضعف عقله متنوعة، مكونة لصورة متكاملة، توزعها ما يلي :

رقاعة الطبع : مرجعها الطيش، وسرعة التحوّل من حال إلى حال، وضعف التمييز، وسهولة

الانخداع، وبذاءة اللسان. وجميعها رُدت إلى إصابة ابن عباد بمرضي البرسام والصرع[135]، وعلامتهما الهذيان وكثرة الأوهام، وسببهما عدم التحكم في القوى الغضبية، فسوء الطبع «أملك له، ولعادة القبيحة أغلبُ عليه، والإقلاع عن المنشأ المعان بالطباع عسير، ولعله ممتنع»[136].

الرقاعة المشوبة : أي الموشحة بقدر من التعقل، فلا يخلص فيها العقل ولا الحمق. وكل كدر بالتركيب قلما يصفو، وكلّ مركب على الكدر قلما يعتدل[137]. وقد لوحظت رقاعته الممزوجة أيضا في كتاباته، فقد أشار الشيخ الخراساني إلى أنه «كان يلوح خلل كثير لقوم من أهل العقل والأدب والحكمة من رسائله ورقاعه، وكانوا يحملون الذنب على الوراقين»[138]، ولعل مردها هنا إلى غلبة الحماقة على المنشئين عموما، وهو أحد تأويلات هذه الآفة عند ابن عباد.

الرقاعة المقتدرة : الموصولة بنفوذ صاحبها وسلطته، وانقياد الناس وطاعتهم له لخوفهم منه. لذلك تحاشى ندماؤه مخالفته أو تخطئته تفاديا لغيظه وغلظة قوله وشناعة فعله. فالمجنون القادر المطاع، كالعاقل الضعيف المعصي، كلاهما مفتقد إلى السواء.

الرقاعة القيمية : ويتمّ النظر إليها في خضمّ صنتها بقيم أخرى قد تنفيها أو تثبتها، منها على سبيل المثال : ثنائية العقل والكرم، فقد عُرف عن ابن العميد تعقله وبُخله، وعن ابن عباد سخاؤه وحُمقه. إلا أن «العقل لا يكون تاما وهناك خساسة، والسخاء لا يكون محمودا وهناك حماقة»[139].

تنوعت أشكال الرقاعة وتدرجت من اللصيقة بالطبع إلى النوعية، فالمتعلقة بالأخلاق وبآداب السياسة والرياسة، أجمعت أن العقل نسيجٌ متماسك وعقد منتظم، إذا انحل اعتلّ الجزء واختلّ الكلّ. لأنه يعقل أهواء صاحبه، لذا كان مميزا للإنسان من الحيوان. وسواء أكانت رقاعته خالصة أم مشوبة، فإنها تنفي عن صاحبها قيمة القوة الناطقة. فماذا عن الأصل الآخر؟ علماً أن «كلّ من فسد دينه فسد عقله» في نظر أبي حيان.

2- الدين : يمكن التركيز في هذا الجانب من تقييم تدين ابن عباد بين مذهبي الاعتزال والتشيع على فكرتين اثنتين، تتعلق الأولى بتوجهه المذهبي ووضعه على محك الاعتزال والتشيع، وتبحث الثانية في علاقة الظاهر بالباطن عنده عموما، دون قصره على مذهب معين.

- **الاعتزال** : عرف عن الصاحب انتسابه إلى المذهب المعتزلي، ودعوته إليه، وتمسكه به، وله فيه رسائل عديدة «كالإبانة عن مذهب أهل العدل بحجج من القرآن والعقل»، و«الهداية والضلالة»،

و«التذكرة في الأصول الخمسة» وغيرها[140]. وبالرغم من وفير كتابته عن المذهب ونصرته فإن «أخلاق الوزيرين» يضع انتماءه موضع شك، ولذلك استند إلى مبادئ الاعتزال للتحقق مدى عمل الصاحب بها وصحة اعتناقه لها. ومن ثمة، اختبر قوله «بالعدل والتوحيد» و«الو والوعيد» و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» قياسا لقوله على فعله، فأبانت الروايات الراص لسلوكه عن سفكه دم آل العميد، وسمّه لأولياء نعمته من الحكام البويهيين، والوقيعة بكل ظن به معاداته، وظلم القريب والبعيد، والامتنان بالقليل والكثير. وفي «عُشْر هذا سقوط المرو والانسلاخ من الديانة»[141]. وعلى هذا، يجعله الخطاب الأخلاقي من مرتكبي الكبائر، وراك المحظورات، وإذ يُنزله منزلة فوق الزندقة ودون الاعتقاد، فإنه بالتالي يُخرجه من المذهب قصا ووجوبا بإنفاذ الوعيد على العصاة.

يعزو الخطاب إخلاله بأهمّ دعائم الاعتزال إلى شيخه ومرشده أبي عبد الله البصري «كيف يكون مرشدا من ليس برشيد، وكيف يكون رشيدا من لا يفارق الغي[142]» ؛ وقد ثب عنه، إضافة إلى غيّه، عي لسانه، وعجزه عن مناظرة الفرق الكلامية الأخرى في مسائل عديا واعتذاره بعلل واهية تعفيه من الجدل وتبعاته. والخطاب الأخلاقي بنفيه انخراط ابن عباد سلك الاعتزال، وأخذه ـ في أحسن الأحوال ـ عن من لا تصحّ معرفتهم في هذا الباب، بين الاعتزال الفاسد ممثلا في الوزير وشيخه، والاعتزال الصحيح على مذهب أئمته كواصل العطاء، وعمرو بن عبيد، والنظام. فماذا عن التشيع؟

التشيع : سمع أبو حيان الوزير يقول : «لله عندي أيادٍ متضاعفة ونعمٌ متكافئة، من أجلّها لم يغمسني في مذاهب الإمامية. ومع هذا كان إذا عمل قصيدة في أهل البيت غلا وتجاوز، وغ من الصدر الأول، وادّعى على الشيخين البُهتان، وعرّض وصرّح»[143]. يمدّ هذا النصّ بعنا تضيء مسألة تشيّع الصاحب.

العنصر الأول، إقراره بتعاطفه مع المذهب الشيعي، وما يفترضه من محبة لآل البيت، واعتة بشرف العترة، وتقدير للأشراف العلويين.

العنصر الثاني، نظمه لقصيد وفير يُنشد على طرق النوح الشيعي، وتأليفه في أصول التـ ورجالاته كتبا منها «كتاب الزيدية»، و«كتاب الإمامة»، و«كتاب الأنوار»، و«رسالة في عبد العـ الحسني» وغيرها[144].

العنصر الثالث: إنكاره لخلافة «أبي بكر» و«عمر»، والتعريض بهما على غرار غلاة الشيعة من الإمامية والرافضة، والإقرار بأولوية «علي» عليهما.

تفيد هذه الإشارات، بما يوجز القول في هذه المسألة، إذ يفند الكتاب في مواقع مختلفة العنصر الأول، بدليل ابتذاله لتردد عامة الشيعة وخاصتهم عليه، حدّ التأفف منهم. أما تأليفه عن المبادئ الشيعية، وخاصة الزيدية منها، فإنه كان إلزاما وإرغاما، ومسايرة منه لآل بويه وإظهارا لولائه لهم؛ فقد كانوا على مذهب زيد بن علي بن أبي طالب، وهو يزعم أنه على مقالته، «وزيد – يعلم الله – منه بريء، لفسقه وفجوره وتهتكه وظلمه وغضبه ونهبه»[145]. أما غلوه في ادعاء التشيع، فهو على غرار الفرق الممعنة في تأويل الظواهر الدينية بما يُجانب العقل والصواب، ولذلك اعتبره البعض شيعيا اثني عشريا، وعدّه البعض الآخر رافضيا. فقد روي عن القاضي عبد الجبار لما تقدم للصلاة عليه قوله: «ما أدري كيف أصلّي على هذا الرافضي»[146].

لقد حاول الخطاب الأخلاقي الوقوف على خفي توجهه المذهبي، متسائلا إذا ما كان بن عباد متكنما دعياً أو برّاً تقيّاً، وهو السؤال الذي يجيب عنه بنفسه كما يلي[147]:

لَوْ شُقّ عن قلبي يرى وسطه سطران قد خُطّا بلا كاتب

العدل والتوحيد في جانب وحبّ أهل البيت في جانب

لعلّ ما يفسّر ازدواجه المذهبي هو قيام الزيدية على بعض الأصول المعتزلية، ذلك أن زعيمها كان تتلمذ على يد واصل بن عطاء[148]، ثمّ إن هذا الازدواج يجد ما يفسره في نوعية الجدل الدائر بمجالس الساسة، البعيد الموضوع عن البحث في الأمور الدينية الصرف؛ وعن نهج الاستدلال المعقول، حتى أصبح سفسطة وتضليلا. فأخرج علم الكلام عما جاء عليه في نشأته الأولى إلى المغالطات والمنازعات المحتكمة إلى الختل والبراعة اللغوية، المؤديتين إلى غالب ومغلوب، ونصرة المذاهب عن حق أو باطل، والتشنيع على بعضها البعض، وبالتالي تكفير كل فئة لأخرى. الشيء الذي أساء إلى عقل الجماعة واعتقادها، وتفريقها شيعا تحلل وتحرّم بحسب انتمائها المذهبي. ومعلوم أنه إذا تكافأت الأدلة، فإن الاستدلال بها يسقط، وهو الأمر الذي يشهد به أبو عبد الله البصري، شيخ ابن عباد، قال: «آخرُ ما عندي أن الأدلة تتكافأ، وأن المذاهب والآراء والنحل جارية بين أربابها على قوة النتائج وضعفها، وجودة العبارة ورداءتها»[149].

ومن ثمة، فإن انتقاد التوجه المذهبي لابن عباد، انتقاد للمتكلمين وكشف لزيف ادعاءاتهم،

وخروجهم عن مجال العلوم التي يشتغلون بها، فهم ضدّ الشريعة والحكمة والعقل. وقد كا
التوحيدي واعياً بخطورة موقفه من علماء الكلام، فقد يُتهم بالتحامل والتطاول عليهم، كا
استدرك هو نفسه مبرراً: «عنى أني ما بهرجت مذهب المتكلمين، ولا زيّفتُ مقالة المتفلسفين»[150]
وربما لمواقفه الجريئة انقلبت عليه الآية، واتُّهم بالقدح في الشريعة والقول بالتعطيل ووصف أعلا
الصحابة بالقبائح، ليجعله ابن الجوزي بعد ذلك أحد زنادقة الإسلام الثلاثة وأشدهم عليه[151].

لقد أبان البحث في اعتزال ابن عباد وتشيعه عن فساد سريرته وضعف عقيدته، وعن افتقا
طروحه ـ ككل متكلمي عصره ـ إلى الاستدلال المعقول والمقبول، اللذين من المفترض أن يقو
عليهما علم الكلام. فماذا عن الخلق والعلم، وهما الفرعان المعطوفان على الأصلين (كما سبقت
الإشارة)، وما موقع الوزير منهما؟

3- الخُلق: تتابع المنظومة الأخلاقية تفحص سيرة ابن عباد، وتركز في هذا المقام على الجانب
الخلقي، وهو الباب الذي يقع به التفاوت بين الأشرار والأخيار والسفلة وذوي الأقدار كما يقو
التوحيدي[152]. ويمكن ترتيب مادته الوفيرة المروية والمرئية ترتيبا تدريجيا يعود إلى أصل الطبا
فالتطبع، وصولا إلى ما يتحصّل منهما، أو انطلاقا من الخُلق إلى التخلّق فالإخلاق.

الخلق: متصل بما اتصف به ابن عباد بحكم السجية وأصل التركيب، ويتم التركيز في هذا
المستوى من حنقه على إيذائه من غير تبرير. فقد أثبتت الروايات بطشه وسرعة تبدل أحواله، وما
يحدثانه من هلع وخوف عند جلسائه والنافقين عنه، إذ إن وليّه هالك من كثرة ألوانه وعدوه من
سطوة سلطانه: كل منقلب عن مجلسه، نافر من عثرته. وقد ردّ التميمي ظلمه إلى الشرّ المتأصل فيه
قال: «أحرى اعتقادي فيه أنه خنزير قد أعطي قوّة أسد؛ فهو يفترس بمنة وشآمة، وكنت أرى في
ما مضى أن الشرّ مكسوب بالقصد، حتى شاهدتُ هذا فتحوّلت عن الرأي الأول، وقلتُ: الشرّ
في بعض الناس لاصقٌ بالطبع»[153].

إن قلة رحمته وشدة قسوته الداخلتين في أساس جبلته شاكلتاه بالحيوان سماجة وبطشا
وأحلّاه من الأنفس الثلاث أسفلها وأرذلها، فأنزلتاه دركات إلى الطبيعة البهيمية: فهل يكون
للخلق أثر في التخلق؟

التخلّق: والمقصود به التظاهر بما ليس في أصل التكوين، وتكلف مظهر مخالف لما تنطوي
عليه النفس مصانعة، وبالتالي التحلي بغير الشيم المتأصلة فيها. وقد عرف عن ابن عباد مخالفة ظاهره

خياطته؛ وضرب النص لها أمثلة عديدة، أكثرها اطرادا نكثه للعهد وإخلافه للوعد. فقد كان يستقدم أهل العلم والأدب، ويستدرجهم لمناظرته ومطارحته الرأي؛ يوهمهم بالأمان، حتى إذا اطمأنوا وجاهروه بحقيقة ما يعتقدون، وقاسموه ذخيرتهم، انقلب عليهم غاضبا، معاتبا، أو معاقبا[154]. فسلوك المكر يبين عن تخلقه الفاسد بأخلاق العلماء. وبموازاة ذلك، يعرض النص لسخائه الكاذب، بدليل اقتران بذله بابتذال النفوس وإذلالها، ومعلوم أن شرّ الخلق، من إذا أعطى ذمّ، وإذا ذمّ أفحش.

لهذا السبب، تراوح أغلب قاصدي مجلسه من الممنوحين بين صابر على رقاعته كأبي حيان، أو مقرب لغاية لديه، لا يفي بها سواه: كالهمذاني. أو مستكف لشر لسانه كالخوارزمي. أما الخارج عن هذا التصنيف فعطاؤه لهم مردودٌ بالمنة، وهي راجعة في حقيقة الأمر إلى مزيج من البخل، وبذاءة اللسان، وإخلال بصك الأمان تجاه ندمائه، وبعض السجايا ينتسبن إلى بعض كما قال ابن الرومي[155]، وجميعها اصطناع لصورة الحاكم الكريم، ولدور العالم العارف بآداب المجالسة والمؤانسة؛ والتظاهر بهما تمهيد لمستوى أدنى من سوء الخلق.

الإخلاق : تعبير عمّا سبق من صفات شاذة، وأخرى مناقضة لوضع صاحبها، كسعيه نحو الرفعة، وقد تأتاها، إن عرضا أو استحقاقا؛ وحقده على أهل الفضل والكفاية، وهو القائم بأمرهم، والادعاء للنفس ما ليست تبلغه لخروجه عن حدها. ولا تبرير لهذا أو ذاك من ابن عباد الآمر الناهي، إلا ما كان من عقله الذي أخلق واحتاج إلى أن يُرقع[156]، ومظاهره متعددة، يمكن الاقتصار على ظاهرتي : الحسد والكبر. فقد اشتهر عن الصاحب حسده لكلّ عارف بعلم، ومالك لصناعة الكلام، حتى إنه كتب رسالته في «الكشف عن مساوئ المتنبي» قصاصا منه، لرفضه الامتثال لرغبته في مدحه.

مثل ارتفاعه عن الخاصة، وهو دونها، كان تقريبه للعامة. حدّ تخصيصه حلقات لتعلم لغة المكدين والمقامرين، فإبقاؤه على «الأقطع الكوفي». «أمدا في ضيافته لهذا الغرض ـ وهو الذي يشهد على نفسه أنه لم يبق في الدنيا منكر إلا أتاه، ولا خنى إلا ركبه[157]ـ دليل على خلطه بين مقامات الخلق. وكذلك دأبه في إلحاق الجشع بالنزيه والجاهل بالعالم من الوافدين عليه. ولا غرابة أن يقترن ضعف التمييز هذا: بانتحاله لمظاهر الأبهة، وشدة إعجابه بنفسه، يشهد لها بالتفوّق على معاصريه وسابقيه من وزراء الدولة العباسية، وكتاب دواوينها الذائعي الصيت كابن الزيات، وابن خاقان، وابن الفرات، وابن مقلة، والحسن بن وهب وغيرهم، «وهل كانوا – كما يقول ابن

عباد ـ إلا دوننا إذا ذُكرت سيادتُنا ، شوهدت سعادتنا. ولدتُ والشعرى في طالعي، ولولا دقيقة لأدركتُ النبوة...فمن ذا يجارينا ويُمارينا ويبارينا ويعادينا ويُسارينا ويُشارينا ؟»[158]. فصناعة الكتابة مقصورة عليه، والنبوّة كانت قاب قوسين أو أدنى منه، بل هو واحد الدنيا تيها وخيلاء.

لقد ردّ أبو محمد النُباهي مثل هذا الخلق وغيره مما يعَرّ المروءة ويشينها إلى أربعة أصول: الحماقة والرقاعة والرعونة والجنون[159]. فالأولى خاصة بالكتاب واضحة في مفاضلاتهم ومفاخراتهم والثانية بالقضاة لانتفاش عقولهم، والثالثة مرتبطة بجهل العامة، والأخيرة ديدن أصحاب النحل المتهالكة الدائمة الصراع في ما بينها. والصاحب بن عباد، باعتباره كاتبا ووزيرا ومنحدرا من العامة و متكلّما، ضارب فيها بكلّ سهم، آخذ بالنصيب الأوفر خُلقا وتخلقا وإخلاقا؛ ومن هنا جدوى فتوى الشيخ الزعفراني فيه، قال: «وجدتُهُ مُثريا من العيب، كأنه خُلق عبثا مما مُلئ خُبثا سفهُهُ ينفي حكمة خالقه، وغناهُ يدعو إلى الكفر برازقه، وأنا أستغفر الله من قولي فيه».[160] هذا عن خلقه، فماذا عن تقييم علمه؟

4- العلم: تضمّن كتاب «أخلاق الوزيرين» تصوّر أبي حيان للعلوم وتصنيفه لها إلى لغوية ودخيلة وشرعية، وهي عنده متصلة متكاملة، ولهذا جاءت «رسالته في العلوم» ردّا لقول القائل «ليس للمنطق مدخل في الفقه، ولا للفلسفة اتصال بالدين، ولا للحكمة تأثير في الأحكام»[161]. ولعلّ أحد أسرار اتصالها، صدورها عن منبع واحد، «فالعلوم الشرعية تاجها الأخلاق، والعلوم اللغوية تتجمع في الآداب الذي يعني من بين ما يعني مكارم الأخلاق، وإكليل العلوم الدخيلة هو الأخلاق[162]. ولهذا جاء مفهوم العلم عند تحديده للفضيلة، قائما على الخلق المتعرج نحو التطهير، وعلى الدين قياسا برهانيا والعمل حصيلة لهما؛ يوحدها هدف طلب السعادة وبلوغ بعض الكمال».

تبعا لتصوّر أبي حيان، فإن العالم من جمع بين أصناف هذه العلوم، وختم عليها بأثر لا يلتبس بغيره، وبرز في أوثقها صلة بطبعه وطبيعته. فما حظّ خصْمه منها؟ لاشك أن اللغة مدخل إلى العلوم، وعتبة الولوج إليها، إنها عند التوحيدي مادة الكلام لاشتمالها على المعجم واشتقاقاته والتصريف وأبنيته، والوزن وضروراته، والنحو وعلله. والإلمام بأجزائها إمهارٌ في فنون القول وإبحارٌ في صناعة الكلم. وابن عباد لم يكن سوى شاذ منها، ضئيل المعرفة بها وبألفاظها ومعانيها لا يضاهي شدوه بها إلا ادّعاؤه التناظر في المسائل اللغوية مع كبار نحويي ومناطقة عصره، والتفوّق

عليهم بل وإفادته لهم، وتخطيئه لكتاب «الفصيح» لأبي العباس بن يحيى ثعلب، و«مختصر» الجرمي، «وهو ذلك المخطئ المحرف، إذا وزنت كلامه بالقسطاس، واعتبرته بالقياس على ما أوضحه العلماء والنحويون»[163].

إن مجال اللغة يسوق إلى سؤال صناعة الكتابة ومكانة ابن عباد منها، والذي أفاض القول فيه أبو الربيع بن الليث عند تصنيفه الكتاب إلى سبعة أنواع : «الكامل، والأعزل، والمبهم، والرقاعي، والمخيل، والمخلط والسكيت. فأما الكامل فهو الذي له في الإنشاء والإملاء حظ. والأعزل: الذي يُملي ولا يكتب. والمبهم : الذي يكتب ولا يُملي. والرقاعي : الذي يبلغ في الرّقاع حاجته، ولا يصلح لعظم الكتابة، والمُخيل : الذي له عارضةٌ وبيان، ورواية وإنشاء، وتعرّف بالآداب، ولا طبعَ له في الكتابة؛ وإذا كان عاقلا صلُح لمنادمة الملوك. والمخلّط : الذي يُرى له في الكتاب الواحد بلاغةٌ جيدة وفدامة عجيبة. والسّكيت : المتخلف المتبلد، وربما جاء بالشيء المحتَمَل إذا تَعنّى فيه. قلتُ فمن أيهم ابن عباد ؟ قال : هو مشكل، لا يجوز أن تهضمه فتضعه في أسفل سافلين، ولا يجوز أن تغلط فيه فترفعه إلى أعلى علّيين ، ثم ضعه بين هذين أين شئت، على أنه على كلّ حال جبلي»[164].

يطرح النصّ ترتيبا دقيقا وغريبا لأنماط الكتاب، يدرج الصاحب بن عباد ضمنهم، لكنه يتركه معلقا، ليدخل القارئ في سراديب لغز محير، مؤشراه وقوعه موقعا وسطا بين الأسفل والأعلى، إضافة إلى طبعه الجبلي. لعلّ إيجاد معطيات أخرى يكون كفيلا بحلّ الإشكال، وإحلال ابن عباد المكان المحتمل المخصوص به. ففي الليلة الرابعة من «الإمتاع والمؤانسة»، يصفه التوحيدي بكثرة الحفظ، وسرعة البديهة، وفصاحة اللسان، والشدو من كل أدب نتفا، والأخذ من كل فن بطرف، مع تهجينه صناعة الإنشاء بطريقة المتكلمين، وتقبحه كتابته حدّ الركاكة، لدرجة وصفها بالشوهاء. وهذه الملاحظة تضعنا أمام مسائل ثلاث :

- أولها، متعلق بثقافة ابن عباد الموصوفة بالعامة، المحصورة في جملة من المعارف تُحفظ وتُروى، على عكس الشمول والعمق اللذين افترضهما التوحيدي في مثقفي عصره، ونصّ عليهما مفهومه للعلم وتصنيفه للعلوم، وقد أبان مبحث العلوم الشرعية (محور الدين) افتقاره إلى أصولها وجهله بفروعها، وتأرجحه بين الفرق الكلامية اعتزالا وتشيعا. كما أبانت العلوم الدخيلة عن رفضه لها ومعاداته لعلمائها.

ـ ثانيها: جمع ابن عباد بين صناعتي الكلام والإنشاء. ومعلوم أن الأول بابٌ من الا
في أصول الدين، مداره على البحث في دقائق الأمور، وعلى الجدل والمناظرة[165]، في إ
تقوم صناعة الكتابة على المخاطبات الديوانية، والخطابة والشعر. والكاتب في كلتا الصناع
من استوفى آلاتها وأحاط بأدواتها؛ لكن هذه مجالها المحتمل وعناصرها الأهواء، وتلك نه
ووسيلتها الاستدلال العقلي، صحيح أن العلوم عند التوحيدي تتفاعل، لكن عن معرفة بقواع
ومواطن تجاورها.

ـ ثالثها: تقود النقطة السابقة إلى تدقيق الحديث عن صناعة الكتابة، وانشطارها إلى منظو
متفاوتين ومدرستين متباينتين عرفتا بالطبع والتصنع. فالكلام عند التوحيدي، ما جمع بين الص
والبهجة والتمام، فأما صحته فيما أيده العقل بالحقيقة، وأما بهجته فمن جهة تخير اللفظ المناس
وأما تمامه فبحسب وقعه في النفس وحسن تلقيه. فعملية الكتابة عنده تناغم بين طبع، ومعار
يملك بزمامها، وأما السجع فهو منها كالطراز في الثوب والصنفة في الرداء[166]، وإلا فإن الإف
فيه يستغرق اللفظ ويستغلق على الفهم. كتابة ابن عباد منتسبة إلى هذا الشكل المصنوع، نماذ
وفيرة في كتاب «أخلاق الوزيرين» كتلك التي ألقاها في جماعة من العلماء عند عودته من الر
أعقبتها مخاطباتهم لغطا ورفضا؛ أطرفها نص فيروزان المجوسي، نورده – على طوله – له
وجده، قال: «أيها الصاحب برئتُ من النار إن كنت أدري ما تقول، وإن كان من رأيك
تشتُمني فقلْ ما شئتَ بعد أن أعلم، فإن العرض لك، والنفس فداؤك. لست من الزنج ولا
البربر ولا من الغز، كلّمنا بما نعقل على العادة التي عليها العمل، والله ما هذا من لغة آبائك الفر
ولا لغة أهل دينك من هذا السواد، فقد خالطنا الناس فما سمعنا منهم هذا النمط، وإني أظن إ
لو دعوت الله بهذا الكلام لما أجابك، ولو سألته لما أعطاك، ولو استغفرت الله به ما غفر ل
وحقيق على الله ذلك»[167]. فالصاحب لم يكن غير مطبوع فحسب، وإنما جبلني الطبع أبع
«يثبُ مقاربا، فيقع بعيدا، ويتطاول صاعدا، فيتقاعس قعيدا»[168]، فلئن كذب نفسه متوهما س
في الكتابة، فإن طبعه يصدقه بالتخلف فيها.

لعل تضافر المعطيات السابقة يسعف في حلّ الإشكال الذي طرحه أبو الربيع بن الل
في نصه السابق، ويضيء المعتم من تصنيفه لابن عباد بين الأعلى والأسفل من مراتب الكتاب
والحصيلة أن ثقافته بعيدة عن الشمولية، وأن تكلفه وأثر البيئة عليه حالا دون استيفائه لشر

الكتابة، فبالأحرى بلوغه درجة الكمال فيها. وعلى هذا، فهو رقعي إذا اعتمدت هذه العناصر، وتخييل إذا تجوزت. وفي الحالتين معا، يمكن رصد أبعادها في ما يلي :

ـ غياب الشمولية في تحصيل العلوم، والنزعة العقلية في حالة تمثلها، والخلط بين أصنافها ومعاداة الداخل منها في قسمة المعقول.

ـ احتدام الصراع بين المذاهب الكلامية، والمدارس الأدبية والعلوم الدخيلة والأصيلة، يعكس اختلافا في وجهات النظر إلى المعرفة والإنسان.

ـ صلة أصناف العلوم بمكانة الإنسان في العالم، فكما أن الوحدة والتراتب يحكمان الإنسان في علاقته بالكون، إذ تتفاضل الأنفس بحسب قربها أو بعدها من العقل، فإن العلوم على تعددها واختلافها تتفاوت بتفاوت علاقتها، باعتبارها المنبع الذي تفيض عنه، فجميعها قاصدة إلى غاية إسعاد البشر وإدراكه الكمال الذي جعله التوحيدي مفهوم العلم ومنتهاه.

لقد أبان وضع ابن عباد على محكّ المنظومة الأخلاقية المحدَّدة في العقل والدين والخلق والعلم، أنه مدخول في هذه الفضائل جميعها، مردود عنها. وقد قدم لها النصّ عللا عديدة، منها الطبيعية العائدة إلى سوء طبعه وما ونجع منه، أو إلى وضاعة أصله «والعرق لا ينام، ولا بدّ للأصل من أمارة في الفرع»[169]. ومنها المنتمية إلى ما وراء الطبيعة المتمثلة في أثر الأجرام والكواكب على الطباع، وما ينتج عنها من جلب لسعد أو الكدر، وجريان الأحوال البشرية على التفاوت فيهما، فقد ترفع النذل وتحط من أهل الفضل. هذه العوامل البعيدة والقريبة ـ التي تترجم أسئلة كبرى عن أسرار الخليقة عامة ـ ليست تفسر فقط، اختلاله الأخلاقي، وإنما أيضا، أسباب التجاوز عنه، وقد تقادت له الأمور بلا منتقد أو معترض.

وعلى هذا، فإن الفضائل الأربع إذ تنفي عنه صفات الكتابة والرياسة والإنسانية، فإنها تؤكد خسرانه المضاعف لرهاني السائس والأخلاقي معا، فلا أبقت على تكنيته «بكافي الكفاة»، ولا ورّثت له حديثا مأثورا أو ذكرا جميلا. فكيف بنى الخطاب الأخلاقي إقناعه التدريجي بصحة موقفه من الوزير، وتمثله لصورته؟

لا شك أن الخلفية الحجاجية كانت إحدى دواعي كتابة سيرة الوزيرين، بما أن أطروحته اختلاف شأن الأخلاق السياسية للمحاكم، والخلاف أساس كلّ محاجة. وعلى هذا، يصبح التناظر استزادة أو

استنقاصا للمسافة الفاصلة بين الأطراف المعنية، والإقناع رهينا بمراعاة ثلاثة شروط أساسية:

ـ الخطيب، أو الصورة التي يرسمها له الخطاب، والتي من المفترض أن تؤكد مشرو باعتباره حجة. وبالتالي مصداقية الرسالة التي يسعى إلى تبليغها ، وهي في أخلاق الوزي انتقادية كاشفة للأقنعة على غرار كتابات الأخلاقيين.

ـ المستمع، ويمثل الحمولة الثقافية من معتقدات وأحكام قيمة، وكلّ ما يمكن أن يشكّل أو التوافق المشترك كسبيل من سبل الإقناع.

ـ الخطاب، وأداته ترسانة الحجج، واستراتيجيات تمرير الأطروحة والدفاع عنها، أولم الخطاب الجدلي المشتقّ من أصله الإغريقي polemikos متعلّقا بالحرب؛ فلا غرو أن يتض تصورا صراعيا للكلام.

لم تكن العناصر الثلاثة البانية للمسار الحجاجي حاضرة بقوّة في الكتاب فحسب، بل حا أيضا، لوعي مسبق بها، وتنظيم محكم لمقدّماتها ونتائجها كما يشهد بذلك التوحيدي نفسه : «و احتججتُ بالعيان في وصف هذين الرجلين في الكرم واللؤم فقد رفعتُ المرية، وإذا أقمت الشا على الدعوى فقد منعت من اللائمة، وإذا رأيت الضرورة فقد بلغتُ الغاية، وأيّ خفقة للقلب البقين، وأيّ وحشة للنفس بعد الاستبصار، أم أيّ بقية على المحتج إذا وصل البرهان» [170]. أراد المحاجج أن يكون جدله عن حقّ، ووصفه عن يقين، لا سيما وابن عباد لم يكن خامل الذ ولا صغير القدر، وأن يكون إخباره عن استبصار، واستبصاره عن معاينة، كما يتبين من إجرا الاستدلالين الموالين.

3- بورتريه ابن عباد بين الاستدلالين العاطفي والعقلي

خصت النظريات الحجاجية المعاصرة، تدريجيا، الجانب الانفعالي من التفاعل الحجا بدراسات[171] تعيد الاعتبار لإجرائيته في العملية الحجاجية، بعدما كانت تعتبر الاستدلال العق وحده الكفيل بالتأثير على المستمع، لأنه يفيض عن تأمّل وتفكّر في القضية المختلف حولها، وي المواقف المتخذة بما لا يدع مجالا للارتياب في صحتها. وهو ما لا تفي به ـ في نظرها ـ الأهو باعتبارها استدلالات زائفة منحدرة من الانفعال ومتوجهة إليه، بفعل إثارتها لأحاسيس قد تحر مسار الحقيقة المبحوث عنها. وقد عرف هذا المنظور منعطفا وتحوّلا، يستدرك علم نفي الاستدلا العقلي والانفعالي لبعضهما البعض، لا سيّما إذا تمّ ربط هذا الأخير بشرطي نوع الخطاب ومق

الكتاب؛ وعليه فإن النوع البرهاني القائم أساسا على الجميل والقبيح لا يكون مضللا، إذا متح من معين الأفكار المشتركة، وتغيى تحسيس مخاطبه بموضوع الفضيلة، واستبانة ردود فعله. بل إن الاستدلالين قد يتحاوران داخل الخطاب الواحد كما هو شأن كتاب «أخلاق الوزيرين».

أ- الاستدلال العاطفي

المستمع بين التمثل الذهني والأثر الخطابي. إن المستمع رهين الانفعالات الخطابية، ورديف تحريك الأهواء في التحديد البلاغي القديم، ومكمن إحداث الأثر بالنسبة للذات المتكلمة المحكومة بالتواصل والتواطؤ المسبق معها، بما يمكن أن يشكل قاسما مشتركا بينهما في الاعتقادات والقيم والأعراف، وغيرها من عناصر ذات حمولة ثقافية واجتماعية. فأي نمط من الجمهور يتوجه إليه الخطاب الأخلاقي التوحيدي؟

1- **المستمع تمثل ذهني** : المقصود به المعرفة المشتركة المتحدث عنها سابقا، باعتبارها الركيزة الأساسية لكل محاجة. ولذلك فإنها غالبا ما تكون مهاد ومفتتح الخطاب، كما هو شأن مقدمة «أخلاق الوزيرين»، التي تنتسب إلى الكتابة الأخلاقية، باعتبارها قضية جماعية تخص القيم النزيهة، ومن ثمة وظيفة الكتاب الكامنة في كشف وجوه الخلل فيها، وانتهاج طريقة مخالفة لكتب التراجم والمنتخبات الحاكية لسير الأبطال الوهميين، واستبدالها خطابا انتقاديا مدعوما بزخم من النصوص الدينية والأدبية، يشهد ذيوعها على استحسانها من لدن الذوق العام. الغاية منها إثارة انفعال المستمع بقضية الأخلاق السياسية للحاكم، هذا المستمع، الذي يمكن الزعم أنه كلي بتعبير بيرلمان[172]، نظرا لكلية الموضوع والتصاقه بالإنسان في كل وقت وحين، ولتعدده بتنوع الأصول العرقية والحضارية لمجتمع القرن الرابع الهجري، من ثمة حاجته إلى قيم تؤالف داخل الاختلاف.

2- **المستمع أثر خطابي** : أي العناصر الدالة على الجمهور، ويمكنها أن تكون مضمرة أو ظاهرة. ولعل أهم مظاهره النصية، التعدد الصوتي، الماثل في ندماء المجلس، والمستمع الكلي الذي سبق ذكره، اللذان تقيم معهما الذات الكاتبة حوارا متصلا على امتداد صفحات الكتاب يتخذ أشكالا عدة :

- تركيبة السؤال والجواب، التي تعد مادة «أخلاق الوزيرين» بما أن غايته استفتاء مشايخ عصر بشأن وزيرهم، وما نتجت عنه كتابة سيرته بشكل جماعي. وأغلب الأسئلة جار على الفطرة والوضوح من قبيل هذا النموذج : «قلت لأبي الفضل الهروي : كيف ترى هذا الرجل؟ قال : أراه والله عقوبة من الله نازلة بأهل الفضل والكرم»[173].

ـ صيغة الاستفهام الإنكاري القائم مقام التعجب، المصوغ غالبا من تعليقات فاصلة
أقوال الرواة: مضيفة إليها ما يكملها من معلومات، أو موضحة ما غمض من رواياتهم
شاكلة قوله : «أفهذا من المجون المستطاب؟ أو من جنس ما يجب أن يكون محكيا عن الـ
الدّيّانين والكبراء المستبصرين، والذين يدّعون لأنفسهم الفضل والمروّة والديانة و...
الناس؟»[174]. وفي حالتي الإضافة والإيضاح، يكون المراد إحاطة المستمع بما لم يكن له به
إلى جانب إثارة دهشته وشدّ انتباهه.

ـ حضور المتكلّم الشديد التعلّق بالمستمع وبدواعي الكتابة في موضوع القيم: فإنه حين...
حكايته مع الحاكم، أول اللقاء به، والذي قاد أسباب العداوة بينهما، يتخذه حكماً وشاهداً...
الوزير يحمل إليه ثلاثين كتابا لينسخها، ويرتئي أبو حيان بعد فحصها الاقتصار على أجود...
فلا تحمد عاقبة فعله، بل يتنكر لها ابن عباد، «قال لي : من أين لك هذا الكلام المفوف الـ...
الذي تكتب إليّ به في الوقت بعد الوقت. فقلت : وكيف لا يكون كما يوصف وأنا أقتطف
ثمار رسائله، وأستقي من قليب علمه، وأشيم بارقة أدبه، وأرد ساحل بحره، وأستوكف قطر...
فيقول : كذبت وفجرت لا أمّ لك»[175]. يقيم ضمير المتكلّم دعوى طرفاها ظالم ومظلوم، و...
عليها «نجاح الخادم»، وفحواها ازدراء أهل العلم، وفي التكليف بالنسخ تحقير له وانتقاص...
بإنزاله منزلة الوراقين والنساخ. فلا أبين حجة (كما قال) من لسانه للترافع وكشف ما خـ...
خلق السائس. اللسان الذي قد يكون شهدا يستشفى به، أو علقما يسقي مرارة، «والحساب...
الحاصل من الباقي... والمنصفُ في الحُكم يعذر المظلوم ويلوم الظالم»[176].

لقد جعل الخطاب محفل المستمع فاعلا في سيرورته الحوارية، لأنه علة الحجاج،...
استدعاء التعدد الصوتي رواية عن الثقات ممن ضمهم مجلس التوحيدي، لإثبات أو نفي كل...
متعلقة بقضية الأخلاق السياسية للحاكم. ولذلك، أعطاه صلاحية الكلمة العليا، والحكم...
في مختتم الكتاب مخاطبا إياه : «أيها السامع ! قد سمعتَ صريح الحديث ودعيّه، وعرفت مـ...
ومَرْضيهُ: فإن كان الله قد ألهمك العدل، وحبّب إليك الإنصاف،... فقد رضيتُ بحـ...
وأمنتُ عداوتك،... واستيقن أن من ركب سنام هذا الحديث كما ركبته، وسبح في غـ...
القصة كما سبحت، وقال ما قلت، وعرّض بما عرضت، فغير بعيد أن يحكم له وعليه...
يحكم به وعليّ»[177]. بل إن فكره الجدلي وتمرسه بأصول وقواعد المناظرة، يصيران الخصـ...

القضية يطمح في إنصافه، ويعول على تبصره، ذلك أنه «متى كان الخصم منصفا، وكان مذلا للحق متوقفا، فإن القول معه يسهل: والجدال يخف، والحديث يفيد»[178].

لقد انطلق مسار الاستدلال العاطفي من التفاعل بين الذات المتكلمة والأصوات المتعددة التي تؤلف نسيج النص: فاعتمد أساسا على الدينامية الحوارية والحمولة الثقافية المشتركة، الكفيلتين بتحويل المظاهر الانفعالية (كتبرير المواقف، وطلب الأعذار) صوب الحجج ذات التوجه العقلاني القادر على تغيير وجهة المستمع: بجعله طرفا متبنيا لأطروحة الكتاب، عوض الاكتفاء بتوقع المتلقي فحسب، كما يتبين من النوع الثاني للاستدلال.

ب ـ الاستدلال العقلي، بين القياس والمُقايسة

ينبني الاستدلال العقلي في البلاغة الأرسطية على إجراءي القياس والمقايسة، الاستنتاج والاستقراء. وتُميز داخل القياس بين الصحيح والزائف؛ صحة الأول متأتية من انتمائه إلى مجال البرهنة، وزيف الثاني متولد عن قيامه على الاحتمال. ومن هذا المنطلق، فإن حجة ad hominem قياس مخادع من الوجهة المنطقية، لكنه مشروع من منظور البلاغة الحجاجية، بل يعدّ من تقنياتها الفعالة المستعملة، خاصة، في كشف الأقنعة وزيف القيم والطباع. لكن توجهه الخاص ـ كما تدلّ عليه تسميته ـ يصيره محط اعتراض كثير من النظريات الحجاجية نفسها، لاتخاذه المخاطب خصما بدل القضية: ولإخلاله بمبادئ الحوار وأدبيات المحادثة؛ إلا أن كلا من الإخلالين المنطقي والناطق باسم الآداب العامّة، لا يلغي قوّته البلاغية التأثيرية، لا سيما إذا كانت الغاية منها ربط أحداث يراد التحقق من عللها ونتائجها بأقوال وبأفعال معينة، كما هو الأمر بالنسبة لمخاطب «أخلاق الوزيرين»، والذي ـ في قراءة تأويلية للحجة السابقة ـ لم يستهدفه الكاتب لذاته، بقدر ما رمى التمثيل بصفاته على فساد الأخلاق السياسية في القرن الرابع الهجري.

1 ـ القياس «البلاغي» أو المغالط: يتمثل في حجة ad hominem المشار إليها، الموسومة بضعفها المنطقي في مقابل قوّتها البلاغية، وتعدّ من أهمّ تقنيات الخطاب الحجاجي التوحيدي في تقييم ابن عباد ورسم صورته؛ فعنوان الكتاب متمحور حول الشخصية، والكتاب يقرأ من عنوانه كما يقال. لقد فرّع «بلانتان» Plantin هذه الحجة إلى خمسة أشكال، أجملها Brinton قبله في ثلاثة[180]: المنطقي منها، والاعتقادي، والشخصي. تعمل جميعها على التشكيك في صحة أقوال وأفعال الخصم والكشف عن تناقضاتها.

ـ الشكل المنطقي : ويرجهه البحث في تناقض ملفوظات الخصم، أي قوله بالشيء
نماذجه وفيرة، أحدها إطماع الوافد عليه أول مرة، وإيهامه بوعود واعدة: حتى إذا استنفد
زاده المعرفي، «رماه بالحرمان أو بعطاء شبيه به». والطريف أنه لما شاع عن ابن عباد إ
الوعد ونقض العهد، احتال عليه كثير من ندمائه، ومكروا عليه أكثر من مكره، ونالوا ما
وخداعا. تناقض بن عباد على مستوى أقواله، لا يعكس تركيبته السلوكية المشوبة فقط
يبين، أيضا، عن موقفه المتلبس من العلم والعلماء، الذي سبقت الإشارة إليه عند أمره أ
بنسخ كتبه، بما يؤكده الخليلي الشاعر عندما سئل عن معاملته لهم : «قال : إن كذبوه و
وموّهوا عليه ونافقوه وتملقوه قرّبهم وأدناهم وأكرمهم وأعطاهم، وإن صدقوه وما توه و
أبعدهم وأقصاهم وحرمهم وأخزاهم»[181].

ـ الشكل الاعتقادي : مستوى آخر في تضييق الخناق على الخصم وتطويقه من خلال ت
أقواله وأفعاله، كالتّلوّم على فعل الشيء والإتيان بمثله، ومثاله تيهه وكبره اللذان كان يعيبهم
غيره «والعجيب أنه كان يعيب غيره بجزء من هذا الباب لا يتجزأ، ويقول : انظروا إل
وصَلَفه ومدحه لنفسه واستبداده برأيه، وعلى هذا، حتى إذا صار إلى نفسه وحديثه و
أمره جهل وذَهل، وخرج في نُسك من لم يسمع بشيء من ذلك، ولم يفطن له، ولم يأبه لتقبيح
يأنف من شنيعه»[182] ؛ ثم تعارض أفعاله ومعتقداته كادعائه العدل والتوحيد، «وهو لا يف
قتل من ظنّ به عداوته والوقيعة فيه»[183]، أو جمعه بين الاعتزال والتشيع في ما لا يجتمعان

ـ الشكل الشخصي ad perssonan : قد تذهب حجة ad hominem مذهب هجاء إ
على مستوى خاص جدا، فتعيب تركيبته الذاتية، وتهاجم خِلقته بعد خُلقه، وإن كان
منفصلين هنا، إذ إن الشذوذ في القول والفعل والمعتقد في حالة ابن عباد ناجم عن صفة ال
التي سيحاول مظهره الخارجي إثباتها أيضا، وإن كان الخطاب الحجاجي الساخر لم يعر
كبرى لهذا الجانب؛ فقد شكل كميا، وبالقياس إلى مجموع النصّ شذرات متناثرة، على عك
جاءت عليه «رسالة التربيع والتدوير» للجاحظ مثلا، لأن النصّ كان مستهدفا لجانب القيم
بورتريه أو نموذجا أخلاقيا أكثر منه فيزيائيا.

إن المقاطع القليلة المتخللة للكتاب التي اهتمت بهذا المظهر، متصلة ـ في الغالب ـ بانفع
الصاحب بمواقف معينة من جلسائه أثناء مناظراتهم أو مطارحاتهم الشعرية، وعكست

عينيه وفرحه وما بينهما، ولهذا جاءت نتيجة ردود فعله التلقائية المتمركزة في تعبيرات الجسد. تقصت ملامحه ودققت الأفعال الواصفة لكلّ جزء منه، بدءا من الوجه حين يتربد، فتجحظ له المقلة، ويتشنج له الأنف، ويعوج له الشّدق، وتنتفش له اللحية، ويستكمل الوجه دورته بانفتال الرأس، لينزل تدريجيا على التواء كلّ من الرقبة والعنق، ودر الوريد، ثمّ باقي أطراف الجسد. فالأعضاء ليست تقوم بوظيفتها الانفعالية وتستجيب لها فقط، وإنما تنقلب من حال إلى حال، وتخرج من حكم العادة إلى باب الغرابة، كدأبها على الحركة حتى خال ابن العميد : «أن عينيه ركبتا من زئبق وعنقه عُمل بلولب»[184].

إن النصّ إذ يقصد إلى هذه الحركية المطردة ويلحّ عليها، يعمل على نقلها من تقريرية الإخبار إلى وثوقية الإبصار والسماع، حتى يقترن المرئي القائم من صورة المخاطب بالمتخيل، فيستوفي، بجمع الطرفين، شروط إيقاع الإقناع ؛ ذلك أن ملح الحكاية يتثر في الكتابة، وبهاءها ينقص بالرواية دون مشاهدة الحال وسماع اللفظ[185]، ومن مظاهرها التفكك والتفتل من جهة، والتثني والتهادي من جهة أخرى.

أما الأولى فتمّ تفسيرها بضعف العقل : «كأنه الذي يتخبطه الشيطان من المس»[186]، وتأكيدها عند الخليلي مخاطبا صديقه : «إنك يا أبا حيان لو رأيته يميس وهو يهذي بهذا وشبيهه، ويتفيهق فيه، ويلوي شِدقه عليه، ويقذف بالبُزاق على أهل المجلس ـ لحمدت الله تعالى على العافية مما بُليَ به هذا الرجل»[187]. وأما الثانية فأجريت مجرى تشبيهه «بالمرأة المومس والفاجرة الماجنة والمخنث الأشمط»[188] ؛ ففي حركة الأفعال كما في سكون الأوصاف، يُخرِجُ الصاحب من عداد العاقلين، ويُفرد عن صفّ بني جنسه ليُلحق بالحيوان، «فوجهه وجه خنزير وعقله عقل سنورة»[189]. لعلّ مظهر الشذوذ هو الجامع بينهما، فقد عرف عن السنور أكله لجرائه على فرط حبه لها، وعن المخنث خروجه عن النواميس الطبيعية. وفي هذا ما أوحى لأبي الفضل الهروي، وكان راصدا بالري، بفكرة اجتناء المنافع الحاضرة والفوائد المعجّلة من تشريح جسد ابن عباد للاطلاع على مزيد من أسراره[190].

هكذا، عمل القياس «المغالط» في مختلف تجلياته على رسم صورة الوزير المنشقّ عن نفسه قولا وفعلا، واعتقادا، خُلقا وخِلقة، وهي الصورة التي كلما توضحت معالمها تدريجيا امّحت ملامحها لتبقى منها نعوت ومقايسات.

2- المقايسة: تعدّ المقايسة ثانية دعامتي الاستدلال في البلاغة الأرسطية، وتقوم على حدّ
أحدهما معلوم والثاني مجهول، يتم فهم الثني بقياسه على الأول مشابهة ومماثلة. وتعت
النظريات الحجاجية، وخاصة منها ذات التوجه المنطقي، حجة ضعيفة، ما لم يكونها ع
كثير من العناصر المؤالفة والمخالفة بين حديها أو أطرافها. والملاحظ، أن كتاب التوحيدي ي
مقايسة كبرى لمجلس محتمل، تتولد عنه سلسلة متتالية من المماثلات، تبدأ من قيامه على مقا
أخلاق الوزيرين بعضهما ببعض، وبذلك جاء عنوانه بصيغة التثنية القاضية بضمّ الشكل إلى شك
والشبيه إلى شبيهه: ثمّ قايس أفعال الوزيرين بدورهما بنموذج الأوائل من الساسة، وأخلاقهما
النقص والزيادة بالأنفس الثلاث الناطقة والغضبية والشهوية، وتماثلتها بالعوالم العليا والوسط
والسفلى، وعلى غرارها تراتب أخذهم بالعلوم إلى دخيلة و شرعية ولغوية. ولا شكّ أن الرؤ
التوسطية لها أثر في الأبعاد المقايسة لبورتريه ابن عباد، من حيث انتهاء أصوات المجلس وروا
شيوخه في المحور السابق إلى تصنيفه وسطا بين المرأة والرجل (المخنث)، بين الكائنات الم
واللامرئية (الخنزير والشيطان).

يبدو أن هذه الصورة البينية لم تكن عارضة، ذلك أن الكتاب يعود في مختتمه إلى عناصر
ليطوّرها بالشكل الذي يمليه التخيل الجماعي، خاصة أن من يقدّمها للقارئ «صيرفي»
الناس، وعرف معادنهم. ولهذا سأله ابن حيان: «قلتُ لأبي الوفاء المهندس - وكان قد رجع
عند ابن عباد، لقيه بجُرجان مؤديا إليه رسالة من بغداد، لقيتُه بالمرج في ليلة عمياء بالمطر و
والثلج والسيل العرم - كيف شاهدت ابن عبّاد، فإنك صيرفي الناس في الناس؟ فقال: يقال
عندنا بنيسابور طبّل هرتمي، ويقال لمثله عند إخواننا ببغداد: مادح نفسه يقرئك السلام؛ و
مع هذا عند أصحابه رقيع طيب، وعند الكُتاب أحمق غليظ، وعند مِفْنة المعتزلة واحد الله
وعند الفلاسفة طائر ظريف، وعند الصالحين ظلوم قاس، وعند الله فاسق عاص، وعند أهل
أفاك أثيم، وعند الجمهور شيطان رجيم»[191].

الواحد المتعدد، هكذا يبدو ابن عباد من خلال تنوّع الأمكنة (نيسابور وبغداد وال
وجرجان والمرج)، واختلاف الأصوات باختلاف توجهاتها المعرفية (الفلاسفة والمتكلم
والكتاب والصالحون والجمهور)، وكذا عامة الناس (أهل بلده والبلدان المجاورة). وإذا
ترتيبها بحسب منظوراتها تحصل ما يلي:

ـ الذات الإلهية : ابن عباد في حضرتها يُقيِّمُ ويجازي بما يلزم الفاسق العاصي (الإفك والإثم).

ـ الخاصة : الندماء من مشايخ علماء العصر، تراوحت أحكام القيمة لديهم بين (الرقاعة والطيبوبة) (الحمق والغلظة) (التفرد الدنيوي) (الحيوانية واللطافة) (الظلم والقسوة) (الشيطانية والرجم).

ـ العامة : وهو عندهم معادل (الادعاء والغرور).

لقد تمت مقايسة مجموع الصفات على كائنات تنتمي إلى عوالم أخرى، فالطبل الهرثمي «يحكي انتفاخا صولة الأسد»، وهرثمة من أسماء الأسد، إلا أنه مسبوقا بقرع الطبول يصبح كناية عن الجبن بدل الشجاعة، والطائر الطريف مماثلة مفارقة لمجال الفلسفة وأساسه الاحتكام إلى التأمل. والشيطان حية له عُرف[192].إن هذه الثنائيات إضافة إلى حمولتها الثقافية الساخرة المحيلة إلى ما جاء على أفواه رجال«أخلاق الوزيرين» من معاداة ابن عباد للعلوم الدخيلة وخاصة منها الفلسفة، وانتسابه إلى سفلة المعتزلة الذين اعتبروه واحد الدنيا، وما عرف عنه من ترويج العمل بتكافؤ الأدلة، وما ألحق به من جنة على غرار الكتبة المنشئين.

إن الثنائيات أيضا ذات مد مقايس بالحيوان (الأسد، الطائر، الشيطان) علما أن التشبيهين الأول والثاني، أفرغا مما رُصدا له في أصل التشبيه. أما الثالث ، فإنه ذو وجوه بلاغية متعددة، فقد يكون تشبيها بالحية كما سلف، «وبرؤوس الشياطين» طبقا للآية القرآنية، والمراد منهما قبح المنظر. وقد يكون مثلا سائرا : «إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم» كناية عن وسوسته وأمره النفس بالسوء، أو استعارة للامرئي الذي قد يُستشعَر ولا يُرى : الشَّطِن الخالج.

فالصورة الكبرى المتولّدة عن هذه الصويرات مزيج من كلّ شيء، مما لا يرى ولا يسمع، من مادة هلامية قابلة لتلبس جميع الصفات والحالات، هي قوّة بعيدة الغور في إلحاق الضرر وفعل الشرّ، ومن ثمة تعدد ابن عباد الواحد، الذي صار أمثولة تعاورتها الألسنة من نيسابور إلى بغداد إلى الري وطالقان الديلم مسقط رأسه. بل تذهب المنظومة الأخلاقية التوحيدية إلى تدقيق قسمات هذه الصورة حين تجعل الشيطان عاقلا، وابن عباد رقيعا فاقدا لقيمة العقل. على هذا، فقد كان المثل الأسفل، والشبه الأرذل، والقياس الأنذل بتعبير أبي هفان النحوي[193].

ما بعد الكلام

لعل طي كتاب «أخلاق الوزيرين»، والخروج من مجلس التوحيدي بعد الولوج إليه وم
بُرَهاً من الزمان، يجيز للقارئ طرح السؤال الآتي : من هو الصاحب ابن عبّاد ؟

كان للهروي سبق إجابة تقول :

«إنما هو وميض برق وهبوب ريح وخفق راية، فإذا قرت الأمور قرارها، وعطفت الفرو
أصولها ألفيته مطّرحا مع نظائره، خامل الذكر، وضيعَ القدر، قصير الشبر، مهتوك الستر
يكثف القول المجازي الجامع ما تناثرته أصوات أهل المجلس من شيوخ وأعلام العصر، و
فتواهم فيه صادرة عن بينة، مستندة إلى حجتي الرواية عن الثقات والدراية بالمعاينة، قائمة
مقاييس خلقية، جوامع الكلم فيها خصال أربع هنّ أمهات الفضائل : العقل والبرهان وال
والعلم، والناس فيها أنصباء مختلفة من الضعف والقوة. كان حظ ابن عباد منها أضدادها ح
توسط فيها.

لكن، على الرغم من نية أبي حيان البيّنية المعلن عنها في بداية الكتاب القاضية بعدم التم
أو التقبيح المطلقين، فإن التعدد الصوتي قاد المنطلق التوسطي إلى مبدإ الثالث المرفوع، ال
على الحدين الأقصيين (الرقيع، الشاطن، الجاهل، فطرة واكتسابا) خرقا منها لقاعدة ال
باعتبار الموصوف حالة شاذة. لقد فاضت الرقاعة عن اختلال القوة الناطقة، وأصبحت
الناسج لبورتريه ابن عباد، وأضحى «الرقيع» النعت الذي حاكته صورته الأخلاقية على
البساطة والتفرد، و «الكائن الشيطاني» على وجه المماثلة والمشاكلة.

إن انتفاء العقل عنه يُجرده من باقي القيم الأخرى، فإبطال الأصل زوال للفرع المتشعب
وبالتالي النزول بالوزير إلى العالم السفلي والطبيعة البهيمية للنفس. ووُقوعها أسفل السلم
على خسرانه المزدوج لرهاني السائس والإنسان، لأن السعادة تكون جماعية، غير مقصورة
الفرد، كما في المفهوم التوحيدي للأخلاق ذي الأصول الأرسطية. ولعلّ موقع الحدين لم
قصْرا على الوزير، بقدر ما كان مرآة تعكس نظاما مجتمعيا فَقَدَ توازنه، وآل نجمه إلى أفول.

إن وراء تأمل الأخلاق السياسية للحاكم، تفحصا لما خفي من دخائل النفوس ود
الظواهر المجتمعية للقرن الرابع الهجري، مثل تكافؤ الأدلة، والاكتفاء، ونفي العقل، ع
التوحيدي على شرحها وإيجاد بديل عنها في قيم تكون نبراس عصر عرف بتعدده اللغوي وال

المذهبي والحضاري. لذلك فإن منظوره للأخلاق كما للسياسة وللعالم لم يكن مثاليا بقدر ما يخضع للملاحظة والجدل. فالسائس عنده لم يكن متعاليا عن الواقع كما جاء في كتب السير والتراجم، التي اعتبرت ابن عباد، وربما كل وزير، غرة زمانه وفريد دهره وأوانه. والأخلاقي من منظوره، هو من لم تُلغ ملكته العقلية نوازعه الذاتية، لذلك كان الشوْب أو النسبة مصدري تفكيره ورؤيته للعالم.

لقد أسعفته نزعته التأملية وتجربته المديدة بامتداد عمره في أن «يعيد إلى المجتمع ما أعاره إياه»، فكانت منه مادة كتابه التي أنشأها نشأة ثانية، تتجاوز نموذجي الوزيرين ابن عباد وابن العميد إلى الإنسان برمته كما جاء على لسانه : «وأوسع من هذا الفضاء حديث الإنسان، فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان»(195).

الإحـالات

(1) hel Meyer. La rhétorique. Puf, 1004, p.5.

(2) elman et Tyteca. Traité de L'argumentation. éd. Univ. de Bruxelles, 2000, p. 5.

(3) نفسه، ص. 229.

(4) Meyer. Qu'est ce que l'argumentation. Vrin, 2008, p. 34.

(5) elman et Tyteca. Traité de l'argumentation p 36.

(6) Meyer. Principia Rhetorica. Fayard, 2008, p. 231.

(7) انظر مفهوم الخطاب :

Charaudeau et. D. Maingueneau. Dictionnaire D'analyse de discours. Seuil, 2002

(8) Meyer. Principia rhetorica, Fayard. 2008, p. 14.

(9) Plantin. L'argumentation. Seuil, 1996. p. 84.

(10) rence Mercier-Leca, L'ironie. Hachette, 2003, p. 10.

انظر أيضا : Sébastien Rongier. De l'ironie. Klincksieck, 2007, p. 15.

(11) rre Schoentjes. Poétique de l'ironie. Seuil, 2001, p. 75.

(12) نفسه، ص. 78.

(13) نفسه، ص. 80.

(14) ne Herschberg Pierrot. Stylistique de la prose. Belin, 1993, p 150.

(15) نفسه، ص. 151.

(16) bastien Rongier. De l'ironie. Klincksieck. 2007, p. 9.

(17) rre Schoentjes. Poétique de l'ironie. Seuil, p. 9.

(18) orges Molinié. Dictionnaire de rhétorique. Livre de Poche, 1992.

يحدد «مولنيي» السخرية بما يلي : «تعد السخرية صورة ذات بنية كبرى: تحور مجال اشتغالها على مستوى الملفوظ بقول عكس المراد إفهامه...» انظر أيضا معجم :

Charaudeau et D. Maingueneau. Dictionnaire D'Analyse du Discours. Seuil, 2002.

(19) therine Kerbrat - Orecchioni. La connotation. Presses universitaires de Lyon, 1977.

(20) ain Berrendonne. Eléments de pragmatique linguistique, Minuit, 1981.

(21) n Sperber et Deirdre. «Les ironies comme mentions» Poétique N°. 36, nov. 1978.

(22) swald Ducrot. Le dire et le dit. Paris. Minuit. 1984, p 210.

(23) ilipe Hamon, «stylistique de l'ironie», in. Qu'est ce que le style? Actes de colloque international. ance. 1994, p. 151.

(24) نفسه، ص. 156.

(25) swald Ducrot. Le dire et le dit. Paris. Minuit. 1984, p 204.

(26) **Ruth Amossy**. L'argumentation dans le discours. Paris. Nathan. 2000, p. 37.

(27) **C. Perlman et L. Olbrechts-Tytece** Traité de l'argumentation, 2000, p. 280.

(28) **Olivier Reboul**. Introduction à La rhétorique. Puf, 1991, p.138

(29) **Vlademir Jankélévitch**. L'ironie. Flammarion. 2002, p. 102.

(30) **C. Perelman et L. O. Tyteca**. Traité de l'argumentation, p. 279-280.

(31) **J. Jacques Robrieux**. Rhétorique et argumentation. Nathan, 2ème éd. 2000. p. 156.

(32) **Olivier Reboul**. Introduction à la rhétorique. Puf. 1991. p. 139.

انظر، أيضا، ما يقوله بيرلمان بهذا الصدد : «يقتضي الحجاج شبه المنطقي المتوسل بتقنية الهزء والضحك، القبول الظرفي بالأطروحة المضادة وتبيان تنافر مسارها ،لأنها تمكن من الاعتقاد بصواب الأطروحة التي نساند... هذا النوع من الاستدلال المندرج نعبر عنه السخرية».

(33) **Vlademir Jankélévitch**. L'ironie. Flammarion. 2002.

(34) **Pierre Schoentjes**. Poétique de l'ironie. Seuil. 2001, p. 87.

(35) الجاحظ، الحيوان: ج 1، ص. 7.

(36) شهاب الدين محمود الحلبي، حسن التوسل إلى صناعة الترسل، تحقيق أكرم عثمان يوسف، ص. 294.

(37) **Chaim Perelman**. L'empire rhétorique. Vrin, p. 160.

(38) نفسه، ص. 160.

(39) الجاحظ، التربيع والتدوير، تحقيق شارل بيلا، ص. 5-6.

(40) نفسه، ص. 33.

(41) الجاحظ، الحيوان: ج1، ص. 8.

(42) نفسه، ج 6 ،ص. 36 - 37.

(43) الجاحظ، التربيع والتدوير، ص. 10.

(44) إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، دار الثقافة، 1984، ص. 77.

(45) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1: ص. 81.

(46) الجاحظ، التربيع والتدوير، ص. 11-12.

(47) لسان العرب: مادة «مرا».

(48) الجاحظ: التربيع والتدوير، ص. 13.

(49) نفسه، ص. 14.

(50) نفسه، ص. 13.

(51) نفسه، ص. 22.

(52) نفسه، ص. 11.

(53) نفسه، ص. 12.

(54) نفسه، ص. 23.

(55) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 12، ص. 110.

(56) رسائل الجاحظ، تحقيق حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية، مصر، ص. 94.

(57) الجاحظ، التربيع والتدوير، ص. 8.

(58) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج 12، ص. 70.

(59) طه الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره، دار المعارف، 1976، ص. 283.

(60) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 20، ص. 49.

(61) الجاحظ، التربيع والتدوير، ص. 45.

(62) نفسه، ص. 97.

(63) نفسه، ص. 73.

(64) طه الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره، ص. 36.

انظر أيضا الفصل الخامس من كتاب :

rles Pellat. Le milieu Basrien et la formation de Gahiz. Librairie d'Amerique et d'orient. Paris, 1953

(65) الجاحظ، الحيوان، ج 4، ص. 289.

(66) الجاحظ، التربيع والتدوير، ص. 6.

(67) طه الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره، ص. 279-280.

(68) dm Perelman. L'empire rhétorique, Vrin, 2000, p. 23.

(69) الجاحظ، التربيع والتدوير، ص. 44-45.

(70) نفسه، ص. 23-24.

(71) نفسه، ص. 97.

(72) نفسه، ص. 60.

(73) علي بن خلف الكاتب، مواد البيان، منشورات جامعة الفاتح، ص. 299.

(74) الجاحظ، التربيع والتدوير، ص. 71.

(75) نفسه، ص. 52.

(76) نفسه، ص. 66.

(77) نفسه، ص. 53.

(78) نفسه، ص. 66.

(79) نفسه، ص. 67.

(80) نفسه، ص. 46.

(81) نفس المصدر والصفحة.

(82) الجاحظ، التربيع والتدوير، ص. 74.

(83) نفسه، ص. 48.

(84) نفس المصدر والصفحة.

(85) الجاحظ، التربيع والتدوير، ص 66.

(86) نفسه، ص. 74.

(87) نفسه، ص. 72.

(88) رسائل الجاحظ، ص. 94.

(89) نفسه ص. 100-101.

(90) J.J Robrieux. Rhétorique et argumentation, Nathan, 2000, p. 218.

(91) الجاحظ، التربيع والتدوير، ص. 97.

(92) الجاحظ، الحيوان، ج 2، ص. 134-135.

(93) الجاحظ، التربيع والتدوير، ص. 97.

(94) ديوان البحتري، دار الكتب العلمية، 1987، ج 1، ص. 163.

(95) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، «مثالب الوزيرين ابن عباد وابن العميد»، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، دار صادر، بيروت، 1992، ص. 328.

(96) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، المجموعة الكاملة، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين، الليلة الرابعة والثلاثين، ج 3، ص. 87 – 88.

(97) أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق وداد القاضي، دار صادر، 1988، ج2، ص. 55.

(98) أبو عثمان الجاحظ، رسالة التربيع والتدوير، تحقيق شارل بيلا، 1955، ص. 239 - 240.

(99) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 97.

(100) مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص. 1، منشورات دار مكتبة الحياة، دون تاريخ.

(101) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، ج2، ص. 112.

(102) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 1، ص. 147.

(103) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص. 107.

(104) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 1، ص. 149.

(105) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 378.

(106) Aristote. Ethique à Nicomaque. Flammarion. Paris, 2008.

(107) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 13.

(108) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، انظر الرسائل الهجائية المذكورة بين ص. 42 - 76.

(109) الكتاب المذكور، ص. 70.

(110) الكتاب المذكور، ص. 74.

(111) الكتاب المذكور، ص. 64.

(112) الكتاب المذكور، ص. 267.

(113) الكتاب المذكور، ص. 530 .

(114) ابن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج2، ص. 170.

(115) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 74-75.

(116) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 1، ص. 153.

(117) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 37.

(118) نفسه، ص. 530.

(119) أبو حيان التوحيدي: المقابسات، تحقيق علي شلق، دار المدى، 1986، المقابسة الرابعة والخمسون.

(120) أبو عثمان الجاحظ، البخلاء، دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ، ص. 6.

(121) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 448.

(122) Aristote. Rhétorique, préface et notes de Jean Lauxerois. Poche, 2007, p. 22.

(123) ...ad Barthes. Essais critiques. Seuil. Paris, 1963, p. 228.

(124) ...olerz Kupitsz. Gabriel-André Pérouse et Jean-Yves Debreuille. Le portait littéraire. Lyon. Presses ...ersitaires de Lyon, 1988, p. 6.

(125) الثعالبي: يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج3 ، ص 188-189.

(126) الفتح الوهبي، شرح اليميني، ج 1، ص. 201.

(127) ابن النديم، الفهرست، مطبعة الاستقامة، القاهرة، دون تاريخ، ص. 200.

(128) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 478

(129) ...de la Bruyère. Les caractères, coll : *Les classiques Garnier*, Paris, 1979, p. 61.

(130) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 27-28

(131) نفسه، ص. 27.

(132) نفسه ، ص. 28.

(133) لسان العرب، مادة «رقع».

(134) لسان العرب، مادة «جنن».

(135) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 176.

(136) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 313.

(137) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة: ج1، ص. 60.

(138) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 178.

(139) نفسه، ص. 377.

(140) رسائل الصاحب بن عباد، تحقيق عبد الوهاب عزام وشوقي ضيف، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947.

(141) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين: ص. 153-154.

(142) نفسه، ص. 202.

(143) نفسه، ص. 404.

(144) الحسن بوتبيا، أخلاق الوزيرين بين الواقع والفن: المطبعة والوراقة الوطنية: 2007، ص. 234.

(145) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 167-168.

(146) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1971، ج1، ص. 416.

(147) ديوان الصاحب ابن عباد، تحقيق محمد حسين آل ياسين، منشورات مكتبة النهضة و دار القلم، بغداد، بيروت، 1974، ص. 184.

(148) الحسن بوتبيا، أخلاق الوزيرين بين الواقع والفن، ص. 233.

(149) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 212 – 213.

(150) نفسه، ص 473

(151) ابن الجوزي، طبقات الشافعية، ج5، ص. 288 ؛ المنتظم ج ، ص. 184.

(152) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 3.

(153) نفسه،ص. 318.

(154) نفسه، ص. 330.

(155) نفسه، ص. 163.

(156) لسان العرب، مادة «خلق»

(157) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 185.

(158) نفسه، ص. 172.

(159) نفسه، ص. 291.

(160) نفسه، ص. 106.

(161) أبو حيان التوحيدي، رسالة في العلوم: ص. 18.

(162) محمد مفتاح، التشابه والاختلاف: نحو منهاجية شمولية، المركز الثقافي العربي، 1996، ص. 72.

(163) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين: ص. 164-166.

(164) نفسه، ص. 136 – 137.

(165) أبو حيان التوحيدي: رسالة في العلوم: ص. 21.

(166) أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين: ص. 134.

(167) نفسه، ص 105، وانظر غيره من النماذج من ص. 94 – 104.

(168) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة: ج1، ص. 62.

(169) أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين: ص. 360.

(170) نفسه: ص. 93.

(171) **Ruth Amossy** L'argumentation dans le discours. Discours politique. Littérature d'idée. Fiction. Nathan. Paris. 2000, p. 163.

(172) **Chaim Perlman**. L'empire rhétorique. Vrin. Paris. 2002, p. 28.

(173) أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين: ص. 317.

(174) نفسه، ص. 228.

(175) نفسه، ص. 494.

(176) نفسه، ص. 87.

(177) نفسه، ص. 547.

(178) نفسه، ص. 471.

(179) **Christian Plantin**. L'argumentation. Seuil, 1996, p. 84.

(180) **Ruth Amossy**. L'argumentation dans le discours, p. 130.

(181) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 491.

(182) نفسه، ص. 251.

(183) نفسه، ص. 194.

(184) نفسه، ص. 113.

(185) نفسه، ص. 140.

(186) نفسه، ص. 103.

(187) نفسه، ص. 487.

(188) نفسه، ص. 113.

(189) نفسه، ص. 131.

(190) نفسه، ص. 113.

(191) نفسه، ص 479 - 480.

(192) لسان العرب، مادة «شطن».

(193) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 66.

(194) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص. 343.

(195) أبو حيان التوحيدي، الهوامل والشوامل، تحقيق أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة، 1951، ص. 111.

الفصــل الثاني

الخطيب

1- الخطيب، صائغ المسافات المطوقة

أ ـ «حد» الخطيب أو الإيتوس

لعلّ عنوان هذا المحور يدعو إلى التساؤل عن الصيغة الترادفية للاصطلاحين بدل
أحدهما عن الآخر لإحالته عليه. إن هاجس السؤال هذا، لا يقتصر على هذا المحور، وإنما
مكوّني المثلث البلاغي الآخريْن : الباتوس (Pathos) ومقابلاته، سواء أكانت أهواءا وانفع
مستقلة عن بعضها، أم مجتمعة في ضمير المخاطب. ثمّ اللوغوس (Logos)، وملازماته من
وخطاب واستدلال، كما سبقت الإشارة.

إن محاولة رفع اللبس عن اقتران الخطيب بالإيتوس (Ethos)، تضعنا أمام ضرورة
المصطلحين وكأنهما منفصلان. فكلاهما قد يعني المحاجج، والمتكلم، والمتلفظ، والمح
«بالتي هي أحسن»، وكلاهما يحتمل مماثلته بالكفاية الخطابية، وتصحّ تمثيليته للفضائل الأخ
والطباع الخاصة، وللصورتين الفعلية والمتخيلة لصاحب القول، كما تجوز موازاته بالمؤهل
المعرفية والخلقية والقيم الجماعية.

إلا أن "الإيتوس استعمل في أصوله بصيغتي الجمع والإفراد ليقصد به عند «هومير» مس
القوم، وعند «هيرودوت» عاداتهم، فينتقل من هذا المعنى إلى آخر موسيقي، يقايس تناغم النو
مع أبجديتها بالنفوس مع عوالمها. و منه استوحى أفلاطون البعد الروحي للكائن، فالأخلاق
أرسطو، باعتباره مقياس ذاتيته وأهوائه، التي لاتتجاوز إلا بصوت الخلق الجماعي، المُمثّل
الإيتوس"[1]. أما خطيب، لسان العرب، فهو «حَسَن الخُطبة...والمخاطبة، مفاعلة من الخط
والمشاورة»[2] والخُطَب «...تستعمل لكل ما أريد ذكره ونشره وشُهرته في الناس»[3]. فالقو
يؤكد، وإن جزئيا، سابقه، ينهله من المشترك الجماعي. ليتضح ـ بالتالي ـ أنه مفهوم هج
وإضاءة عتمة تعدده وتعالق تحديداته، تحتاج إلى نصوص أخرى.

إن أرسطو، حين يتحدث عن الإيتوس، فإنه يذكر «خاصيته الأخلاقية، باعتبارها وس
إقناعية إذا ما استطاع خطابه الإيحاء بالثقة إلى مخاطبيه، بما أن الإنسان اعتاد على الوثوق بالأخ
بخصوص القضايا الإشكالية والدقيقة. لكن هذه الثقة المتحدث عنها، يلزم أن تكون ول
الخطاب ذاته، وليست متأتية من أحكام القيمة المسندة إليه»[4].

يقدّم النصّ الخطيبَ بوصفه حجة رهينة بخطابه، مستخلصة من تقنياته التلفظية، لا

لصورته الخطابية، أي عديلة الإيتوس المعتمد حجاجيا. فالإدراك الأرسطي لبلاغة قائمة على قواعد منظمة وموجهة لإيقاع التأثير، تجعل تنظيره للإيتوس مستخلصا من بنية الخطاب الداخلية وليس من خارجها. في حين خلص إسقراط Isocrate (معاصره)، من تجربته الطويلة في تدريس الخطابة، إلى ثلاثة شروط مؤهلة للخطيب، وهي «الاستعدادات الطبيعية، والممارسة غير المنقطعة، والتعلم النسقي»[5]. فالمراس والاكتساب بصقلان المعطى الفطري، وجميعها سبل إلى خلق نموذج معرفي وأخلاقي خليق بتمثيل الحس الجماعي، يصبح حُجة الخطاب وحِجة (بالكسر) الناس ومتوجههم. مما ينتج عنه أمران :

- تدخل المعطيات القبلية في تحديد مفهوم الخطيب. ذلك أن التقليد البلاغي الإغريقي يجمع بين منظورين متعارضين للإيتوس، فالأرسطي، يحدده بالصورة التي يعطيها الخطيب عن نفسه من خلال خطابه، والإسقراطي يرهنه بعناصر مسبقة (مقولة الموهبة) وبمعرفة متسقة قصد صاحبها بها تخليق البلاغة انطلاقا من سيرة الخطيب.

- امتداد هذا التصور إلى التنظير اللاتيني للبلاغة، وأصداؤه بيِّنة في الكتابات المنحدرة عنه، التي اعتبرت الخطيب عمودها ومسقط حجرها، ومعطى مسبقا تشرطه أوضاع اجتماعية وقيمية فعلية. ذلك أن «كينتليان» في «Rhétorique à Hernius» (المنسوب إلى سيسيرون) يقدم تعاليم للخطباء بخصوص ضرورة خوضهم في قضايا ذات شرعية جماعية؛ إضافة إلى وجوب تحاشيهم الإطالة ووحشي الكلام في مقدمات خطبهم وحسن التخلص إلى ما يليها. وبما «أن البلاغة في نظره - جامعة بين الإدراك واللغة، وهما الخاصيتان المميزتان للإنسان ،فإنه لايمكنها أن تنحو سوى منحى الفضيلة. إذ الكلام الجيد لايصدر إلا عن امرئ ذي خلق طيب، والعكس صحيح[6]». هذا يعني أن البلاغة الرومانية كانت تقع في قلب الفضيلة الاجتماعية[7]، وإن كان الإيتوس ببلوغه الصدارة؛ يسلم المشعل إلى مرحلة لاحقة عرفت بسيادة الخطاب الممتع المنمق.

وقد أفاض النقد العربي القديم - من جهته أيضا - في التنصيص على كثير من الأفكار والوصايا السابقة الخاصة بصناعة الكتابة. جاء في «الصناعتين» عن «الصحيفة الهندية»، أن «أول البلاغة، اجتماع آلة البلاغة : وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش، ساكن الجوارح، متخير اللفظ، لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة، ولا الملوك بكلام السوقة، ويكون في قواه التصرف في كل طبقة»[8]. فقد فرضت فيه مجموعة من الخصائص الذاتية وخاصة منها «رباطة الجأش وسكون الجوارح»، بما هي ضبط للانفعالات النفسية، لا تخرج به عن طور الاعتدال، ولا تحيد به عن نهج التصون في الكلام.

فالعزم وسيلة الاعتدال، والاعتدال، مبدأ محوّل للأهواء إلى فضائل»[9]، إضافة إلى شرط سعة
وإلمامه بجوامع الكلم، وإحاطته بمواقع القول وضرورات المختار المجتبى والمعيب المجتنب

إن التركيز على صفات الذات المتكلمة بوصفها مبعث ثقة الجمهور، سيتقلص ـ في
مع التصوّر البيرلماني، إلا ما كان من وجوب تكيفها مع مخاطبيها. ففي مقدمة «امبراطورية
تصريح بتمحور الكتاب حول البنية الحجاجية وتقنياتها، أكثر من الانشغال بما قبل الح
بمعنى آخر، فإن تصوّره لم يخرج عن العهدة الأرسطية باستقدامه صورة الخطيب المحو
النسيج اللغوي، واستبعاده للبلاغة اللاتينية التي لم تعطِ الأولوية للحجاج الموضوعي واستد
القياسية. ولعل ما تقدّم يسمح باستخلاص نمطين من الإيتوس :

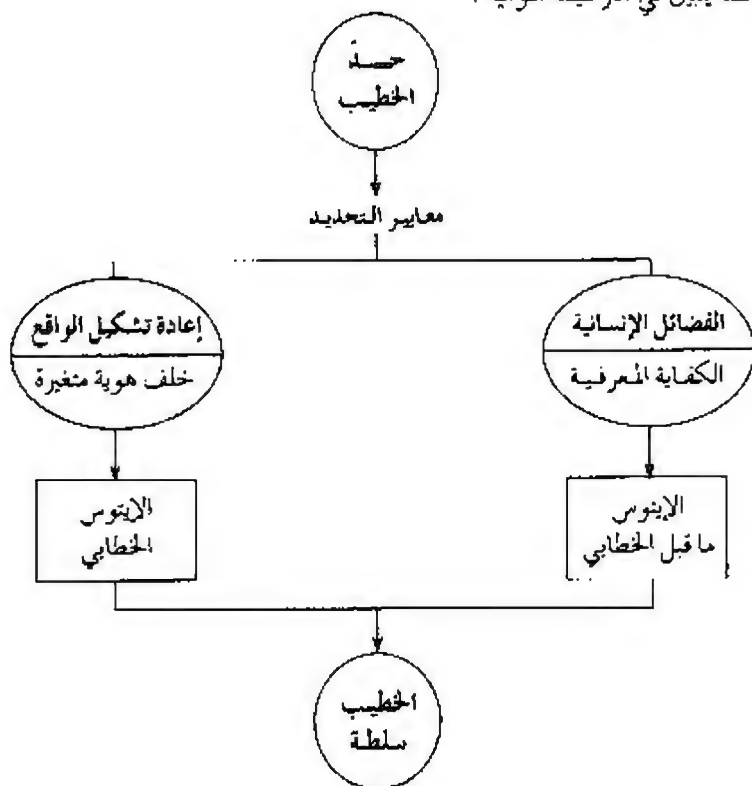
ـ **الإيتوس الخطابي**[10]، صنيع متخيل المستمع، ووليد كلمات الخطيب التي تمنحه
بمقاس مخاطبيه. ذلك أن خطابه يعكس منظوره للعالم وطريقة صوغه للأشياء التي تحمل
اعتقادها واعتمادها. إنه تلبسٌ لمجموعة من الصفات والخلال، يعمد حاملها إلى حثّ الآ
على التماهي معها، ونوعٌ من التشخيص للصدق لتفادي قوله، اصطلح عليه أرسطو
«التظاهر» كما يستشف من قوله : «إن وسائل التأثير غير متعلقة بالبرهنة فقط، بل بالبعد الأخ
أيضا، فالثقة الممنوحة للخطيب رهينة بالسمة الأخلاقية التي يتظاهر بها، إذ تمكنه من أن يب
كفاءة وتودد»[11] . فالإيتوس ـ بالتالي ـ استراتيجية خطابية تذهب إلى تشكيل هوية معينة
التمثلات المتبادلة لأطراف القول.

ـ **الإيتوس ما قبل خطابي**، تفرزه المعطيات السابقة لتكوُّن الخطاب، سواء كانت قائ
الواقع أو مستمدة من وحي المتخيل الجماعي ؛ يشرطها في الحالتين معا نظامٌ من القيم والإرغ
المحكومة بسياق سوسيو تاريخي، أو بما أحال عليه أرسطو في نصه الأول بلفظ «العادة»
منح الثقة للفضلاء من القوم، بما ترسمه الذاكرة الجماعية من مستنسخات.

إن البلاغة الجديدة افترضت في الإيتوس الخطابي القدرة على إنفاذ القول و«فصل الخطا
فأبعدته عن التجرد والحياد، ولم تكن مجانبة «للموضوعية»، باعتبار أن كلّ مقترح معترض عليه
معترض عليه قابل ـ بدوره ـ للتفنيد، من أجل تقييم احتمالي وتبرير معقول للمنظورات المتعار
وبالتالي إيجاد منطق للقيم، يصعب معه فصل الشقين المعطى والمبني من مفهوم الخطيب.

إن الخطيب ـ إذن ـ تبنيه معطيات سياقية وأخرى تلفظية نصية، أو إنه نتيجةُ تفاعل ع

ظاهرة وأخرى خفية. والخطيب الحذق يعمل على إلغاء التفاوت الممكن حصوله بينهما، بما يكسبه ثقة مخاطبيه، ويؤتيه سلطة القول[12] : سلطتي الكفاية المعرفية حجاجيا، والحسّ الإنساني بلاغيا، كما يتبين في الترسيمة الموالية :



من المعلوم أن مفهوم الخطيب يتغير بحسب الحقول التي تعيد تحديده بما يتوافق وتوجهها، تغيّرٌ ترجع أصوله إلى تنوّع العلوم الإنسانية التي انبثق عنها، مثل الفلسفة والقضاء والبلاغات القديمة، والتي شكلت متونا تأملية لكتاب «بيرلمان»و«تتيكا». وعليه، يمكن استكشاف محفل الذات المجادلة لتغيرها في هذا الفصل، انطلاقا من البلاغة الحجاجية، وفق الاعتبارات الآتية :

- الخطيب مفهوم يتأسس عبر الخطاب والصورة المسبقة للمتكلم.

- الخطيب متصل بمسار تفاعلي ذي أثر على الآخر.

- الخطيب مقترن بوضعية تواصلية معينة، مندرجة ضمن أوضاع سوسيو تاريخية محددة.

إن الخطيب موضوع المقاربة في كتاب «طوق الحمامة في الألفة والألاف» لابن ح
المقترح للتحليل هنا، غير مفصول الأبعاد الفعلية، والمحتملة، والنصية، والتداولية. على
محاولة الإحاطة بها لا تتمّ إلا بالولوج التدرجي إلى النصّ، الذي يعيد تشكيلها ويحدّد وظ
الحجاجية، لاسيما أن عالمها الخطابي متصل بتقليد الكتابة التنظيرية للعشق، المحكومة بإرغا
نوع اعتاد أن يُشاكل بين موضوعي العشق والفقه. إنها لمفارقة ساخرة تُشاكل الأهواء والت
المقنن لها، يتجاور ـ بمقتضاها ـ الخطيب الفقيه، وهو في بدايات صوغه لمشروعه عن الم
الظاهري، والخطيب العاشق، القريب العهد بذكرى أحبة ممن ضمهم قصر أبيه الوزير «ب
مغيث»، والخطيب السياسي المحبّر «الطوق الحمامة»، وهو يعدُ في مقتبل عمرٍ سيطول إ
يأخذ حظه من معاينة تشتت أوصال دويلات ملوك الطوائف، بعد أن أسهمت فتنها في
نجم الأمويين بقرطبة، مرتع صباه، التي ظلّ منفيا عنها بسبب ما عرف عنه من موالاة الح
المبعدين، وتطلع إلى استعادتهم حكما زائلا عن مجموع الأندلس.

إن تعدد ملامح الخطيب في النصّ، وتشعبه إلى العاشق والفقيه والسياسي... يستوجب
هوية متفاعلة، ثمّ منسجمة مع نص جمع أقباسا من أنوار الأنواع البلاغية القديمة، الاست
منها، والقضائي، والبرهاني، فتطلّب مستمعا مركبا من طبقات فقهاء المالكية المعاصرين
ومنظري كتابة العشق من القدامى بالمشرق، ثمّ أهل قرطبة ، مصدر نماذجه الحكائية المبثو
أغلب صفحات الكتاب.

يذهب الإيتوس «المتعدد»، أول الأمر، مذهب الحياد من خلال عنونة النصّ ذي ال
الاسمية الإثباتية : «طوق الحمامة»، المعقب، «بالألفة»، إحدى مراتب العشق (كما
لاحقا). ليتبيّن أن للعشق من الألفة ما للحمامة من الطوق، كلاهما وشاح يزين ويعقل ج
قد يمحو المنحى التجردي للعبارتين إشكال القضية، فيكون الكتاب عرضا لتآليف الم
واستعراضا لتجارب المتيّمين على شاكلة الكتابة في هذا الباب. حيادٌ قد تدعمه نوعية الحك
«الموثقة» بأسماء أصحابها وأمكنتها، والمروية ـ في أغلب الأحيان ـ بلا وسيط، لتكون
موضوعيا لظاهرة إنسانية في أندلس القرن الخامس الهجري. لكن قد يكون العنوان ـ على
من ذلك ـ خلاصة خصمٍ وحكَمٍ من فقيه أوقف العشق على «الألفة» بمعناها التساكني ال
فوعظ حيث وجب عليه الحجاج !

وفي الحالتين معا، فإن الفقيه، السياسي، العاشق، متورط في هذه الفنون جميعها

أطروحاته، بما يكفل لها إحداث الأثر في مخاطبيه، وهم كُثر، وبما يمنحه سلطة القول في مجال القيم والأهواء، المتحرك بتحرك مسافات الاختلاف التي سعى إلى تقليصها أو ترسيخها مع أهل عصره ومصره، والمؤلفين القدامى ممن لهم القدح المعلى في هذا الباب. ذلك ما تسعى الدراسة إلى استكشافه من خلال تبيان موقع «طوق الحمامة» من الكتابات المنظرة للعشق.

ب- سؤال النوع في كتاب «طوق الحمامة»

لعل كتابة ابن حزم عن مفهوم الحبّ محصّنة بمرجعيات فقهية وفلسفية وكلامية وأدبية، ومحلاة بنماذج مستقاة من الواقع الأندلسي للقرن الخامس الهجري، تعني في بعض ما تعنيه ما يلي :

• تحقيق موضوع العشق على اختلاف توجهات منظوراته لسيرورة تراكمية، تأتي الإشارة إليها في موضعها، مكنت تدريجيا هذا النوع من الكتابة، من إعادة مساءلة مفهوم الحب وعوالمه المحكية والمروية أخبارا وأشعارا. ويعدّ «طوق الحمامة» إسهاما مندرجا ضمن أسفار أسفرت بين ألوان من القول والتجارب، وحلقة متفردة في سلسلتها المتصلة / المنفصلة.

• إعادة المساءلة لما تقدّم من موروث في هذا المجال، اقتضت تقديم تصوّرات ذات قيمة مضافة، تكون داعمة لسابقاتها، غير أن مماثلتها لا يهدف إلى المقاصد ذاتها، لأنه غير محكوم بنفس الشروط المعرفية والأوضاع التاريخية والثقافية ؛ وقد تكون طروحا مضادة، يفترض حملها لغير قليل من مخالفة المسلم به من القيم والآراء المشتركة، وإن كان من الصعب خرق العادة وركوب بحر المفارقة، بالنسبة لموضوع تجاذبته جدلية الديني والدنيوي، والأخلاقي المعياري، والأهوائي الإنساني.

ج- إذا كانت وفرة الكتابات المنظرة للأهواء وللهوى تحديدا، تؤشر على إعادة قراءة اللاحق للسابق، فإن تعاقبها وتواليها يطفحان بصخب جدلها المنبث أساسا في ثنايا العلاقة اللغوية القائمة على رهان إخراج أحادية الموقف، باعتباره مسافة طبيعية للذات المتكلمة، إلى حيز العملية التفاعلية، التي يسعى من أطرافها إلى التحاور أو التناظر حول مسألة معينة، تدخل في نطاق اهتمامهم وصميم عنايتهم، وإن صدرت عن زوايا نظر مختلفة، ونوايا غير معلنة، وأشكال وطرائق تواصل متلونة لتتقاطع، بالتالي، داخل حيز الاستدلال الضمني وحده بمنحها قدرا من المصداقية الكفيلة بترجيحها على غيرها.

ولعلّ «ميشيل ماير» كان دقيقا جدا في تحديده لهذا الحيز التوتري حين اعتبره «تفاوضا بين

اشخاص حول مسافة او قضية تفصلهم»[13]. فالخلاف، الذي قد يكون اجتماعيا أو سياسيا
إيديولوجيا أو ثقافيا، يشكل نواة العملية الحجاجية. بغيابه الكلي تبطل وينعدم مبرر وجودها
و باطباقه، تغلق منافذها. ولعلّ شرط الإبقاء عليه جزئيا يخلق وضعا مفارقا، بل بينيا، أيضا
ما قد يجمع بين الأطراف المتحاورة، هو في الوقت ذاته ما يُشاقّهم، لأنهم ليسوا بالمتو
ولا بالمتباعدين جملة وتفصيلا. ومن ثمة ضرورة إيجاد مشترك ـ وإن كان ـ ظرفيا ـ في
المنظورات والرؤى. وعلى هذا، يمكن ترجمة وجوه الخلاف عمليا في العناصر المتسلسلة الآ

ـ المسافة خلاف بين الأطراف.

ـ **الاختلاف تفاوض**، قد ينحو منحى المبالغة والتضخيم فيعمّق الهوة، سواء عند انصبا
تفاصيل القضية، أو عند انصرافه إلى أصحابها ـ بما أن الأقوال عموما غير منفصلة عن قائليها ـ
يجنح إلى إخفاض حدة الإشكال حدّ تلافيه أو محوه.

ـ **التفاوض قياس محدّد لدرجة الخلاف**، يزيد وينقص بحسب مقصد وموقف الذات
الجماعة (أي الحس المشترك في مقابل الاختلاف)، إضافة إلى أن الخطاب الحجاجي، ا
بطبيعته، الإشكالي بحكم تأبيه على التطابق، يعمل باستمرار على نفي كل إثبات، ويولد في
ما يماثل الأسئلة السقراطية اللاغية بعضها بعضا، سعيا منه إلى مساءلة أجوبة غير منتهية، نا
القلق الدائم الذي يسم علاقة الإنسان بالعالم.

إن «طوق الحمامة» بحكم تصنيفه النوعي ضمن الكتابات المنظرة للعشق، وبفعل تم
المختلف عنها، أيضا، المعلن عنه بصراحة في مقدمة الكتاب، ليجعل من «المسافة» أحد مف
القاعدية التي ينبني عليها تصوّره للموضوع. المسافة من حيث هي بُعد عن الشيء، و
للاهتداء إليه، في نفس الآن، كما جاء في لسان العرب، «المسافة بعد المفازة والطريق...
استعمالهم لهذه الكلمة حتى سموا البعد مسافة، وقيل سمي مسافة لأن الدليل يستدل
الطريق في الفلاة البعيدة الطرفين، بسوفه ترابها ليعلم أعلى قصد هو أم على جور»[14]؛ فه
متضمنة لحدي الفصل والوصل، لتقفي الأثر بتقصي علاماته، وتوهم بلوغ المبحوث عنه
بفتحها على الشيء وضده، على الجهة ونقيضها.

تغدو المسافة، سواء من حيث أصلها المعجمي أو بعدها البلاغي، آلية حجاجية منبثقة
الاختلاف والخلاف ومترتبة عنهما، فاعلة في الحركة الجدلية «لطوق الحمامة»، مُستبطنة

منفصحا عنها حينا آخر، مما يقود هذه الدراسة إلى اعتبار المسافة مفهوما متحكما في خلفية الكتابة الحزمية المنظرة للعشق، مقارنة بغيرها من التآليف في هذا الباب، وفي جوهر موضوعها بما أن الحب في أحد معانيه وليد المسافات!

يستند «طوق الحمامة» إلى خطابات عديدة لتبرير استراتيجية الاختلاف التي يحوكها، سواء الفلسفية منها المنظرة لماهية العشق ومراتبه وتصنيفاته، أو الأدبية المتراوحة بين المعقود من القول ومحلوله، أو الدينية الواثقة للأهواء الرائقة لقيم بحسب ما يمليه المعتقد والمجتمع. يعمل الخطاب الجدلي على ترتيبها وفق ما سخر له : فالفكر الإسلامي المشبع بالإرث اليوناني، يتصدر مقدماته لإعطاء الأطروحة المركزية مشروعيتها المتأتية من كون «الحبّ موضوع تناظر واختلاف»، وليس فقط حديث السمار ورواة الأخبار والأشعار. فيما ينهض المنجز الأدبي المتخلل للكتاب والمتوسط لعقده، بوظيفة البرهنة على ما تقدمه، لا سيما حين يستدل بنماذج من السيرة الذاتية الحزمية الناطقة بما سكتت عنه كتب أخرى. ويأتي الخطاب الديني مختتما، يعقل غواية المتخيل الأدبي، ويعقد ناصية النفس وأهواءها.

قد تتقاطع هذه الحقول، معرفيا، فيتكامل المنظور إلى موضوع العشق؛ إلا أن بعضها قد يصبح مربكا للمسار الاستدلالي: كأن لا تتوافق النتائج مع مقدماتها، فيرتدّ الصوت الفردي (الاختلاف) إلى انصهار تامّ في الهوية الجماعية، ويطفو جليل الكلام على دقيقه، ليكون آخر ما يتبقى في الأسماع. إذاك يصبح سؤال المسافة مشرعا على أبعاد سياق ونسق الخطاب المقعّد للعشق، يجمله المستويان الآتيان :

ـ مسافة خَطابية نواتها الانخراط في الحس المشترك لبناء مقدمات مقبولة، تصوغها القيم والاعتقادات الجماعية، لم تمنع من فرط عقد القربى معها، في ما بعد، بإعلان الاختلاف مع السابقين من منظري العشق، من حيث مناهج تأليفهم، ومع فقهاء عصره: من حيث تصوُّرهم للموضوع. ترتّب عنه تبني ابن حزم لرؤيته الخاصة في الكتابة عن الحب، تنجت عنها مسافة أخرى.

ـ مسافة خِطابية تعيد مساءلة بنية العلاقة العشقية القائمة على الشوق والتحول والحوائل بين المحب ومحبوبه، وبين ذاته ومجتمعه، تنظمها مبادئ التجاذب والتناسب. وتحوك استراتيجياتها الاستدلالية من تعالق أجزاء الخطاب الدخلية التنظيرية، والأدبية، والدينية، و تفاعلها مع غيرها من نصوص فلسفية وشعرية، لم يزد التنائي عنها إلا تدانيا منها.

2- الخطيب، مسافة خطابية من الحس المشترك إلى الاختلاف

تتحدّد هذه المسافة انطلاقا من التفكير التنظيري في الظواهر والقضايا، وإعادة مسا
حصيلتها باعتبارها مسلمات وإدراكا مألوفا. ومن ثمة وجوب تقديمه لتصور مختلف، نح
التعميم لصدوره عن نسق من المعارف المتصلة. ولعلّ «طوق الحمامة» أن يكون حاملا لهذا ا
النظري ذي الوجهة التأملية الواعية بالفعل التقعيدي من داخل علوم متواشجة، سعى صاحبه
بحمله إلى تشييد مخالف لطبيعة الدراسات السابقة عليه، حتى عملت بعموم تصوّره الكتاب
اللاحقة له. وقد كان أول الطرح التنظيري لموضوع العشق، اعتباره مثار جدل.

أ- الحبّ جدل

يورد ابن حزم في إحدى صفحات «طوق الحمامة» الخبر التالي : « ولقد سألني يو
أبو عبد الله محمد بن كليب من أهل القيروان أيام كوني بالمدينة، وكان طويل اللسان جدا، متق
للسؤال في كل فن، فقال لي وقد جرى بعض ذكر الحب ومعانيه : إذا كره من أحب لقائي وتجن
قربي فما أصنع ؟ قلت : أرى أن تسعى في إدخال الرّوْح على نفسك بلقائه وإن كره. فقال
لكني لا أرى ذلك، بل أوثر هواه على هواي، ومراده على مرادي، وأصبر ولو كان في ذلك
الحتف. فقلت له : إني إنما أحببته لنفسي ولالتذاذها بصورته، فأنا أتبع قياسي وأقود أصلي، وأقف
طريقتي في الرغبة في سرورها. فقال لي : هذا ظلمٌ من القياس، أشدّ من الموت ما تمنى له الموت
وأعزّ من النفس ما بذلت له النفس. فقلت له : إن بذلت نفسك لم يكن اختيارا بل كان اضطرارا
ولو أمكنك ألا تبذلها لما بذلتها، وتركك لقاءه اختيارا منك أنت فيه ملوم لإضرارك بنفسك
وإدخالك الحتف عليها. فقال لي : أنت رجل جدليٌ ولا جدل في الحبّ يلتفت إليه. فقلت له : إ
كان صاحبه مؤوفا. فقال : وأيّ آفة أعظم من الحبّ»[15].

يعدّ الخبر مناظرة مصغرة تدور حول الهجر، الذي اختلف المتناظران حول كيفية صرف
واتقاء شره وضرره، متبعين في ذلك التقنية الاستفهامية المعهودة في المناظرة. ففي الوقت الذي
يروم فيه القيرواني الحلّ التجريدي المؤثر للصمت والاستكانة، ينحو ابن حزم المنحى الذاتي
المحسوس، المدرَك عبر المعقول من المماثلات التي استحضرت حدود النفس وصفاتها على
شاكلة المتفلسفين، ومبحثي الجبر والاختيار على نحو المتكلمين، وردّ الفرع على الأصل على
غرار النحويين والفقهاء. فطريقته مقايسة ذات قيمة معرفية تستقصي جوانب وأصول القضية

يقصد إفحام الخصم وتفنيد رأيه. لهذا انتهى القيرواني، حين عيل صبره وضاق صدره، إلى طول إقناع صاحبه في الجدل، عبّر عنه بواسطة مفارقة معنوية مفادها أنْ «لا جدل في الحبّ» ! إلا أن ابن حزم سيستدرجه بحنكة المناظر المجرب إلى تبني قياسه، فالهجر آفة، ومجمل الآفات داخل في طبيعة الحب، محرك لقوى الصراع بين عناصر بنيته، ولشرارة الجدل مع العالم الخارجي. ومن ثمة يمكنه من إقناع صاحبه بعكس اعتقاده في نهاية النصّ.

فالحبّ، لا شكّ، مجال احتمال اتسع لبصيرة «الرجل الجدلي»، وللقياس التخميني لذي «اللسان المثقّف للسؤال من كل فن»، ولغيرهما ممن كتبوا في الموضوع، أشار ابن حزم إلى تعددهم في مقدمة كتابه، قال : «وقد اختلف الناس في ماهيته وقالوا وأطالوا، والذي أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع، لا على ما حكاه محمد بن داود رحمه الله عن بعض أهل الفلسفة...»[16]. يثبت الخطاب الحزمي فكرة جدل الحبّ وتباين القول فيه، ليعمد إلى استبدال الاستفاضة في الكلام عنه، بدقة وإيضاح ما يصعب تحديده، معلنا نيته في مخالفة رأي سابقيه، وفي مقدمتهم محمد بن داود، و«بعض أهل الفلسفة» ممن أفاد منهم هذا الأخير. فمن هو ابن داود ؟ وأية فلسفة اعتمدها في تشكيل مفهومه للحبّ ؟ ولِمَ اعترض ابن حزم على تعريفه ولم يأخذ به ؟

لعلّ الإجابة عن هذه الأسئلة تقتضي وضع «طوق الحمامة» داخل سياق غيره من هذا النوع من التأليف، وإلا فإن مظاهر الاختلاف المحال عليها بصراحة، ستظل سرا خفيا، وأمرا عصيا على الإدراك.

ب - مجادلة ابن حزم للمصنفات المنظرة للعشق

لعلّ الرسيس الأول للكتابات عن الحب في التراث العربي مثلته، على وجه الخصوص، أحاديث السمار ونقلة أخبار قصص العشاق وأشعارهم مما تداولته كتب المختارات والمنتخبات، إضافة إلى ما صاحبها من تحديدات حاولت تعريف هذه الظاهرة، وربما كان أشهرها التعريف الذي جاء على لسان أعرابية سألها الأصمعي عن دلالة العشق فقالت : «جل عن أن يرى وخفي عن أبصار الورى، فهو في الصدور كامن ككمون النار في الحجر، إن قدحته أورى، وإن تركته توارى»[17]. وفي نفس المدار يتحرك ما روي عن المأمون، «سأل يحيى بن أكثم عن العشق ما هو؟ فقال: هو سوانح تسنح للمرء، فيهتمّ بها قلبه، وتؤثرها نفسه. فقال له ثمامة : اسكت يا يحيى !

إنما عليك أن تجيب في مسألة الطلاق أو في محرم صاد ظبيا أو قتل نملة، فأما هذه فمسائلنا نحن. فقال له المأمون : قل يا ثمامة، ما العشق ؟ فقال : العشق جليس ممتع، وأليف مؤنس، وصاحب ملك، مسالكه لطيفة، ومذاهبه غامضة، وأحكامه جائرة، ملك الأبدان وأرواحها، والقلوب وخواطرها، والعيون ونواظرها، والعقول وآراءها، وأعطي عنان طاعتها، وقوّد تصرفها، توارى عن الأبصار مدخله، وعمي في القلوب مسلكه. فقال له المأمون : أحسنت والله يا ثمامة»[18]

إن ما يثير الانتباه في النصين السابقي الذكر، صيغة السؤال والجواب التي استوى في صوغها كل من اللغوي «العارف» والأعرابية «الخالية الذهن»، وصاحب السلطان، والفقيه القائم بأمر أحكام الشريعة، والمعتزلي المحكم لصنعة الكلام، فهم على اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم قد أشكل عليهم أمر العشق، الذي «ليس يكاد أحد يخلو من أن يكون متعلقا منه بسبب، ضاربا فيه بسهم حلال أو حرام»، كما جاء عند ابن قتيبة[19]. ثمّ إن الردود لم تكن بأقلّ تعتيما من الأسئلة المطروحة، ليس لأن سلسلة المجازات تفتحها على تضادّ ما تُسِرّهُ الصدور من نار ونور الانقداح، ولا لأن أمر النفس متأرجح بين المدرك والحسي فحسب ؛ وإنما لأنها، أيضا، تعريفات ذاتية منغلقة على التعميم. وربما للسببين معا سعت مصنفات لاحقة إلى الانتقال من الصيغة التجميعية، إلى كتابات ربطت الموضوع بمظاهر اجتماعية وليدة عصرها، بالقيان والجواري والغلمان كما في «رسالة العشق والنساء» للجاحظ، أو بظرف ظرفاء «الموشى» للوشاء، حيث أصبح منظور العشق مشروطا بأدبيات ومواصفات معرفية وجمالية ؛ فيما عمدت كتابات أخرى إلى التأليف ذي الطابع الفلسفي التأملي كرسالتي العشق للكندي وابن سينا، وبينهما رسالة إخوان الصفا وخلان الوفاء «في ماهية علة عشق المعشوقات» ؛ غدا الحب معها قوّة تسمو بالنفس، وتسري في كل مظاهر الكون.

داخل هذا الزخم، انبثق التوجه المتفحص لعلل العشق وأعراضه وأحواله وآفاته، ورائده بلا منازع ـ محمد بن داود الأصبهاني صاحب كتاب «الزُّهرة» الكوكب، لا الزَّهرة كما ترجمها كارسيا كوميز[20]، وبعده بحوالي قرنين، يظهر بقرطبة «طوق الحمامة» لابن حزم[21]. ومن المؤكد أن هذا الأخير كان قد اطلع على كتاب «الزهرة»، بما أنه أحال عليه، بل واختلف معه في ما يخصّ البحث في ماهية الحبّ.

والظاهر أن «مائدة أفلاطون»[22] كانت مصدر خلفية ابن داود في صوغ هذا المبحث الأكثر تعقدا، والتي ألهمت متخاطبيها المجتمعين في مجلس شراب بطرح إشكالية الهوى، أثمرت على

مخترعا من التصوّرات، اعتبرته أصلا للوجود، وسببا للتعمير بعد العماء، وقوة تسمو بالإنسان، بمقدرة مؤالفة بين الأضداد، وجنونا إلهيا لا محمودا ولا مذموما، مرتبته وسطى بين الجميل والقبيح، بين الخلق والتضليل، وقرين الخلود والفناء. وإذا كانت الآراء السابقة لكل من سقراط في حواره مع العرافة والفيلسوفة «ديوطيم»، و«أغاطون»، وأفلاطون ... وجودية تأملية، فإن أرسطوفان استعان بأسطورة المخلوق المستدير الشكل، المغضوب عليه من طرف الآلهة، والمنشطر بمقتضى عقوبتها شطرين، لتفسير مسببات العشق، وسرّ انجذاب الجزء إلى جزئه. إنها الأسطورة، إذن، التي «حكاها ابن داود عن بعض أهل الفلسفة» كما أشار ابن حزم، والمثبتة في كتاب «الزهرة»، جاء عند صاحبه : «وزعم بعض المتفلسفين أن الله جلّ ثناؤه خلق كل روح مدورة الشكل على هيئة الكرة، ثم قطعها أيضا، فجعل في كلّ جسد نصفا، وكل جسد لقي الجسد الذي فيه النصف الذي قُطع من النصف الذي معه: كان بينهما عشق للمناسبة القديمة، وتتفاوت أحوال الناس في ذلك على حسب رقة طبائعهم»[23].

يلاحظ على هذا النصّ تحفظ صاحبه في الأخذ بمحتوى «الإيروس» بدليل ابتدائه الكلام بفعل «زعم» المستعمل عادة في الحكي لاحتماله الشك وبُعدِهِ عن اليقين. إلا أنه ـ في الآن نفسه ـ يسعى إلى تكييفها مع المعتقد الإسلامي بنسبة خلق الروح المدورة إلى الله. والحقيقة أن ابن حزم، الرافض لحضورها عند سابقه، لم يكن متحررا منها تماما، فأصلها ثابت، ونَفَسُها متردد في «طوق الحمامة»، إذ النفوس أجزاء متفرعة عن نفس واحدة باحثة عن قسيمها في المحبة عنده أيضا. إلا أنها عند الأندلسي مدعومة بعلة التساكن القرآنية. أما عند سابقه فيوجهها المعنى الأفلاطوني للعشق المقتصر على الحب بالمذكر[24]. ولا غرو، فابن داود ألف كتاب «الزهرة» في عشق «محمد بن جامع الصيدلاني» حسب روايتي جعفر السراج وابن الجوزي[25].

لا شكّ أن المنظورين معا حاولا التوليف بين التصوّرين الفلسفي اليوناني، ومسألة الخلق في المنظومة الإسلامية، إلا أن درجات التوليف متفاوتة عند الفقيهين الظاهريين، ومن هنا مؤاخذة ابن حزم ابن داود اقتباسه الكلي لقصة الأكر المقسومة، وإبقاءه على أصلها الأسطوري الإغريقي. وهو ما حدا به إلى عدم محاكاة ما حكاه، فابن حزم لم يكن أفلاطونيا، بقدر ما كان أرسطي القياس والاستدلال.

والبادي أنه لم يوقف خلافه على فقيه بغداد وحده، وإنما شمل موقفه المفارق منظري العشق قبله، الذين «قالوا وأطالوا» في الإخبار بقصص العشاق، وتناقل أشعارهم ممن سبقت الإشارة

إليهم. فمذهب ابن حزم غير مذهبهم كما يؤكد : «والتزمتُ في كتابي الوقوف عند
والاقتصار على ما رأيتُ أو صحّ عندي بنقل الثقات، ودعني من أخبار الأعراب والمتق
فسبيلهم غير سبيلنا، وقد كثرت الأخبار عنهم، وما مذهبي أن أنضي مطية سواي، ولا
بحلي مُستعار»[26].

يحدّد «طوق الحمامة» بذلك، موقعه من المصنفات المُنظرة للعشق قبله، التي يعد - لا
خارجيا عن نهج إخبارييها و مروياتهم الشعرية تصوّرا وطريقة تأليف. فلا يحذو حذو
يسير على منوالهم، بما أن وجهته نسقية إدراكية لظاهرة العشق، سندها الحقائق المعلو
تجارب القرطبيين ،خاصة، وسعيها تأصيل الهوى الأندلسي في الواقع التاريخي للقرن الخ
الهجري. وعلى هذا، فإن الخطاب التنظيري الحزمي يروم، من خلال عقلنة وتأصيل
الحبّ، إلى أن يكون :

- نقدا للمألوف (كما سلف القول) وللمسلم به من الآراء المشتركة التي تعاورتها الـ
المقعدة للعشق، ومنهاجا مباينا لها في التأليف.

- تأمليا تحليليا يربط بين حقول معرفية تتداخل فيها الآراء الفلسفية، والخلفيات الف
والقراءة الاستدلالية المنطقية، التي يقوم عليها مشروعه الفكري العامّ لإحياء علوم الدين. لا
حلقة جدل ثانية في مساره التنظيري للألفة والألاّف.

ج- مجادلة ابن حزم لفقهاء عصره

يقوم الشق الثاني من الجدل، على الدفاع عن مشروعية الكتابة في موضوع الحب، ذلك
«طوق الحمامة» يحمل هاجس تقويض مصادرة فقهاء عصره لها، الذين عدوا الخائض فيه
عن يفاع الوقار إلى حضيض الترخص كما ردد ابن الجوزي بعدهم، اقتباسا من معظمهم
واعتبروا القول فيه داخلا في دائرة تشريعهم؛ من هنا رد ابن حزم عليهم.

والواقع أن القارئ لا يجد كبير عناء في التقاط مبررات «الكلام في ماهية الحب»
ابن حزم، لجزمه في مستهل الكتاب بأنه «ليس بمنكر في الديانة ولا بمحظور في الشريعة»
فالخطاب موجّه، لا ريب، إلى الفقهاء، الذين يُفهم إدراجهم للحبّ وأحاديثه في خانة المحظ
من هنا نفيه للإثبات المستفاد من المعنى الضمني للجملة، وتعضيده له بلمع من سير القدا
وذوي السلطان على عهده، بدءا بشعر ابن مسعود، أحد فقهاء المدينة السبعة، ففتوى ابن ع

تخييل الهوى، إلى شهير قصص الخلفاء الأندلسيين في حب دعجاء وطروب وصبح ... أدلة وعنهم في عقر معرفتهم، بما أنها مستمدة من أخبار موثوق بها عن أئمة الدين وأولي الأمر. ثم بالتالي، يُخرج الموضوع من بين أيديهم، و يجزم بكون استحسان الحسن وتمكن الحبّ طبْع يؤمر به ولا يُنهى عنه، بما أن القلوب بيد مقلبها[29]. وهو بهذا، يجعله متعلقا بقدرة أقوى، في ظل مفهوم الحبّ عند الفقهاء مقصورا على الجسم مجردا عما سواه. لذا اعتبروا الخوض غير لائق بذوي الفضل، وتعدّ لحدود الشريعة. فكان ردّ ابن حزم عليهم متواترا في مجموع الكتاب، نمثل له بما يلي :

- **النموذج الأول** : «وأنا أعلم أنه سينكر عليّ بعض المتعصبين تأليفي لمثل هذا ويقول : إنه خالف طريقته، وتجافى عن وجهته، وما أُحِلّ لأحدٍ أن يظنّ فيّ غير ما قصدته»[30].

- **النموذج الثاني** :

يلومُ رجالٌ فيكَ لم يعرفوا الهوى	وسيّان عندي فيك لاحٍ وساكت
يقولون جانبتَ التصاوُنَ جُملةً	وأنت عليهم بالشريعة قانت
فقلتُ لهم هذا الرّياءُ بعينه	صُراحا وزيّ للمُرائين ماقتُ
متى جاء تحريم الهوى عن محمّد	وهل منعه في مُحكَم الذكر ثابت
إذا لمْ أُواقِع مُحرما أتقي به	مجيئي يوم البعث والوجه باهتُ
فلستُ أُبالي في الهوى قوْل لائم	سواءٌ لعمري جاهرٌ أو مُخافتُ
وهل يلزم الإنسانَ إلا اختيارُهُ	وهل بخبايا اللفظ يُؤخذ صامت[31]

يؤكد كلّ من شطري القول، منثورا ومنظوما، نبرة تنافر بين طرفين متصارعين :

- المخاطَب، ابن حزم ويقف موقف المتهم من مخاطبيه، يلقون عليه باللائمة بدعوى عدم موافقه ومذهبه، بل بخروجه عنه.

- المخاطِب، وصيغته الجمع، يمثله «رجال» نُعتوا بعدم معرفة الهوى وبتحريمه، وبالمراء والتعصب، سواء اللاحي الصامت منهم، أو المخافت المجاهر باللوم، في مقابل قنوت خصمهم الشريعة. علما أن الجماعة المخاطِبة ما هي إلا جمهرة الفقهاء، وابن حزم فقيه، أيضا، كما هو

معلوم. أفلا توحي هذه القرائن بتعدّي المسألة لحظر وإباحة الكلام في الحب إلى صراع فقهي، أولم يصفوه «بالمخالف لطريقته المتجافي عن وجهته ؟».

يفيد السياق التاريخي للقرن الخامس الهجري وصول المذهب المالكي، الذي كانت الدولة الأموية إلى درجة من الجمود، عكستها «الاجتهادات» الفقهية في اجترارها وتلخيصات «الموطأ»، التي جاء ردّ الفعل الطبيعي حيالها، الانصراف عن المالكية كما هو بالنسبة لابن حزم. فقد « نبذ هذه الطريقة ـ حسب شهادة تلميذه صاعد الأندلسي ـ وأقبل قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن، فعُني بعلم المنطق ... وأوغل بعدها في علوم الشريعة بعد أن استقصى المذاهب برمتها، حنفية وشافعية ومالكية، واطلع عليها بتفحّص وتمحّ انصرف عنها إلى المذهب الظاهري، كبديل لما استغرق غيره من قول بقياس الغائب على الش

ويبدو أن المنعطف الفقهي الحزمي لم يكن تمسّكا بحرفية النص الديني، بقدر ما كان يط طريقة مثلى لسبر أغوار هذا النصّ، من هنا انتدابه من جمهور فقهاء عصره المنطق القص الكفيل بتقريب حمولاته الدلالية، بل إن «من جهله: خفي عليه كلام الله عزّ وجل وكلام نبيه ودعوته لاستبدال الفروع أصولا، وإعادة قراءتها في ضوء الحجة والدليل.

إن تبنّي الظاهرية، التي زرع بذورها ابن داود الأصبهاني بالمشرق، قبله، فأثمرت بقرط حزم إعمالا للمنطق، من أجل إجماع نطعي عوضا عن القياس الظني التخميني، أثار حفيظ جلدته من أهل الاختصاص، بدعوى «أن أحدا من السلف الصالح لم يتكلم في هذا»[34]، ف بالابتداع المضل، والخروج عن نحلتهم. ولم يكن رأيه فيهم أقلّ شدة عليهم. قال: «ولقد الطوائف من الخاسرين، شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا، وقبل تمكن قوانا في المعارف، وأول ملا صنوفا من ذوي الآراء المختلفة، كانوا يقذعون بظنونهم الفاسدة، من غير يقين، أو نهج موثوق به، على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة ... فعمدة غرضنا وعلمنا، إنارة الظلمة بقوة الواحد عزّ وجلّ»[35].

لقد كان مردّ صراعه معهم، عزمه على إيجاد مناطق تقاطع بين العلوم الأصلية والف بغاية تحقيق طموح إحياء علوم الدين. فكانت الحاجة إلى الفلسفة باعتبارها ممارسة نظرية في مواجهة المتكلمين، وضرورة تعريب منطق أرسطو وتكييفه كإجراء مُسعف في إضفاء الت على البحث الفقهي، لدعم المنقول بالمعقول[36]. وبلغ خلافهم معه أشده فتحاملوا عليه، و

إلى به»، فـ «كان يصك برأيه معارضيه صك الجندل، ويرميهم به رمية انشقاق الخردل، تفرّ منه القلوب وتوقع به الندوب، فمال هؤلاء عليه يشنعون ويكفرون ويدرون السلاطين وام من آرائه»[37]. «فأقصاه الملوك وأبعدوه عن وطنه وامتدت أيديهم لمؤلفاته حرقا كما في «نفح الطيب»»[38].

لقد أوقف رجال الدين عالمي الفقه والحب عند عتبات المذهبية، فنعى عن «حركته» رية ابن داود، وضيقت مفهومه المالكية الأندلسية، وذمته في ما بعلية ابن الجوزي. لك انتهت الاستراتيجية الجدلية الحزمية، في الأبيات الشعرية السابقة، بتماد «الدليل»، صل الرابع في مشروعه الفكري، بقصد إبطال مزاعمهم، وهو «الظاهري على ما يقول ل» كما شهد بنفسه[39]. لذا واجههم من منطلقهم الديني مستنكرا :

متى جاء تحريم الهوى عن محمد	وهل منعه في محكم ثابت

يفصل الخطاب الحجاجي في «طوق الحمامة» ، إذن، بين موقفين متناقضين إزاء الكتابة عن شق، أحدهما يمثله فقهاء أندلس القرن الخامس الهجري، ويتأرجح بين الحلال والحرام، ثاني حزميّ، يدعو من خلال الوجه الآخر لظاهريته، إلى إعمال العقل في مسألة الحبّ، يرتفع فيه إلى المثالية ولا يحصره في حدود الإباحية، مُعتَمَدُهُ المحصّل قياس الأرسطي معاينة لواقع البيئة الأندلسية ورواية أخبار عشاقها دون غيرهم لاستخلاص. ومن الطريف، نه أن يكون أكثر دارسي موضوع الحب ومقعديه من الفقهاء «العشاق»، ولهم أحيانا محط رية من قبل مَن أشكل عليهم جمعهم «للحسنيين»، فكثيرا ما سدّدوا لهم سهام أسئلة ت بين المعرفتين، من أمثلتها مخاطبة أحدهم للفقيه الأصبهاني دُعابةً :

يـا ابـن داود يا فقيه العـراق	أفتنـا في قـواتـل الأحداق

هل علينا القصاص في القتل يوما	أم حـلالٌ لهـا دم العشـاق[40]

يلاحظ ـ إجمالا ـ قيام الخطاب التنظيري للعشق على ما يلي :

ـ أطروحة اعتبار العشق موضوع جدل، وقد أسهم فيه حملة الأقلام فلاسفة «مائدة طون»، وعلماء اللغة والكلام من ندماء المأمون، وفقهاء المذاهب الأربعة مشرق العروبة لسها. ومن ثمة فمحاورته لهم لم تبق على أطراس إلا لتمحوها، ولم على تحديدات

وخلفيات إلا لتعيد النظر فيها. لتبدي، في المقابل، تصوّرا للموضوع ينهل من المشروع [...] لصاحبه في قراءة علوم الدين والدنيا. لذلك اتسعت مسافة الحوار، وتعمّقت الهوة [...] القدامى من منظري العشق ومعاصريه من الفقهاء.

ـ الوعي المنهجي الدقيق الذي حدا به إلى البحث في حد الحبّ، «فالحدّ عند أرس[طو] العلم، والتوصل إلى الماهية غايته»[41]. واستقصاء علله وتعليلاته، والاستدلال عليها [...] واقعية: عرضا عن قصص عشق فاق مُختلَقُها أصيلَها، لترتسم مسافة أخرى ملزومة من [...] المنطلق، التي على إثرها كان رهان هذه الدراسة اعتبار «طوق الحمامة» كتاب مسافات [...] فما المسافات التي تفرزها بنية العلاقة العشقية بدورها ؟

3- الخطيب، مسافة خِطابية من الاختلاف إلى الحس المشترك

أ ـ البحث في ماهية الحبّ، تجمله التعريفات التالية

ـ التعريف الأول : الحبّ تجاذب وتناسب وتلازم.

جاء في «طوق الحمامة» أن «الحبّ اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة... في [...] العلوي»[42]، سواء من منظور أسطورة الأُكَر الأفلاطونية ـ المشار إليها سابقا ـ والمحي[ل] الجسد أساسا، أو بالنسبة لفكرة التساكن المترتبة عن كون النفوس أجزاء من نفس واحدة، [...] على المخلوقات إلى حين عودتها إلى أصلها. فالاتصال، إذن، تأصّلٌ للشوق في الإنسان، [...] الانجذاب، ومرجعه كون «المحبّة خِلقة»، بموجبها يحن كلّ جزء إلى جزئه، وينجذب إليه [...] الحديد إلى المغنطيس، ابتغاء الاتصال القديم بعد الانفصال، والاجتماع بعد الفرقة الطارئة [...] تجاذب المنشطرين على شاكلة تآلف الأكر/النفوس المجزوءة، مماثلةً أحكم أبو حيان التو[حيدي] عقدها في المقابسة السابعة والسبعين عند تمييزه للمحبة من الغلبة ، قال : «قرأت عن أبي [...] من كلام أنباذ قليس : إذا استولت المحبة على الأجسام التي منها تركب العالم، كان منه [...] الكري، وإذا استولت الغلبة كان منها الإسطقسات والعالم الفاسد، فقال مفسرا : إنه أراد [...] المحبة على العالم استيلاء القوة العقلية، فإنها هي التي تحيط بجميع الموجودات إحاطة [...] وتؤلف بينها تأليفا نظاميا، موفقا بين جميع أجزائها. وهذا الفعل منها شبيه بتأليف الأكر [...] من بعض، وإحاطة بعضها ببعض حتى لا يتخللها شيء آخر»[43].

يرادف أبو حيان المحبة الكروية الشكل «بالتأليف النظامي»، الذي منه انحدرت «ألفة» ابن كعنوان فرعي «لطوق الحمامة»، بل يمكن اعتبارها عنوانه الأساسي، وما الحمامة إلا أحد الألفة، وما الطوق الذي زين به نوح عنقها ـ حين عودتها ببشرى مرفإ السفينة[44] ـ سوى عن ملازمة الإلف لألفه ومثلا يضرب لما يقيم ويستديم ولا يبرح[45]. «فالألفة المطوّقة» قرينة زم المترتب عن التجاذب وتناسب الطبائع في مشاكلتها، والاتصال لا يتحقق إلا بواسطتها، إن النفس تبقى مشتاقة إلى قسيمها: «طالبة له، قاصدة إليه، باحثة عنه مشتهية لملاقاته[46]».
النفس والجسم، على هذا، صنوان في تحديد ماهية العشق عند ابن حزم: بما أنه مبني على استحسان الظاهري والتمازج الروحي»، أي على الوصل والاتصال، وقائم على مبادئ جاذب والتناسب والتلازم.

ـ التعريف الثاني: الحبّ تضليل.

قال ابن حزم: «دقت معانيه لجلالتها عن أن توصف، فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة»[47]. الحبّ متعدّد المرجع، متراكب المجالات ينتسب لدقيق الكلام وجليله في الآن نفسه. أما ول فحقل الفلسفة التي تنزله وباقي الأهواء بين القدرة والانقياد، وأما الثاني، فمبحث الدين مصادرةُ، وإن كانت «القلوب بيد مقلبها»[48]. تواجه «المعاناة» عالم النفس وتعقدها، وتجعل راكه رهينا بالتجربة، بما أنه ظاهرة إنسانية مرتبطة بالواقع أكثر من ارتباطها بالعوالم المجردة إشكالات المتعالية. لكن صلته بالملموس لا تخلو ـ هي الأخرى ـ من تعقيد بما أنه «داء عياء ه الدواء منه على قدر المعاملة، ومُقام مستلذ، وعلة مشتهاة، لا يودّ سليمها البرء، ولا يتمنى عليلها الإفاقة. يُزيّن للمرء ما كان يأنف منه، ويسهل عليه ما كان يصعبُ عنده، حتى يحيل طبائع المركبة والجبلة المخلوقة»[49]. فالعاشق، بهذا، معلول مخلول لاستعذابه ألم المعاناة المتحيرة، العشق كيمياء تحوّل له من حال إلى أخرى، لقدرته الخارقة، ولأن له «حكما على النفوس ماضيا، سلطانا قاضيا»[50]. لذلك أجمع منظرو العشق على قدرته التحويلية للحالات النفسية والعقلية الجسدية، أعراضا وعلامات وآفات، وجعلوها قانون العشق ودليل العشاق.

ـ التعريف الثالث: الحبّ ردة الحركة إلى السكون.

يستدرك الفقيه على التحديدين السابقين بما يلي: «وإن في ما وردَ من النهي عن الهوى بنص نزيل لشيئا مقنعا. وفي إيقاع هذه الكلمة، أعني الهوى، اسما على معان، واشتقاقها عند العرب،

وذلك دليل على ميل النفوس وهويّها إلى هذه المقامات. وإن المتمسك عنها مقارعٌ لنفسه ع
لها»[51]. وفي لسان ابن منظور تضمين لهذا البعد المزدوج للحب، المفيد لغلبة الهوى على
وإرغام النهي عنه، ولميل النفس بحكم نزوعها الفطري إليه، ـ «فمن الذي يصف نفسه
ويتعاطى على ضبطها!»[52] ـ ووجوب صرفها عمّا يستهويها ويستهيمها في الآن نفسه. فا
بين الرغبة والمنع صراعية، بفعل تدخل حوائل عقدية تجعله مطية إلى ركوب المعصية، أو بسبب
أعراف تلون مفهومه حتى داخل الثقافة الواحدة. فالتكتم، مثلا، وحفظ سرّ المحبوب، وع
خبره من صفات أهل الحبّ. إلا أن الأمر قد لا يكون كذلك بالنسبة لقوم آخرين، فقد قيد ابن
ما اطلع عليه عند غير أهل الأندلس، قال: «وقرأت في بعض أخبار الأعراب أن نساءهم لا
ولا يصدقن عشق عاشق لهنّ حتى يشتهر ويكشف حبه، ويُهاجر ويعلن وينوّه بذكرهن»[
مقابل عدم تحرج المنصور محمد بن أبي عامر في الأمر بقتل الجارية التي تغنت بشعر غزلي في
أم المؤيد. وقد تعوقه عوامل اجتماعية ونفسية وغيبية كما سنرى. ولعلّ التنافر والصراع من
بنيته، فهو طي ونشر، وصل وهجر، اتصال وانفصال! والأضداد أنداد كما يقال.

تقدّم التحديدات السابقة الباحثة في ماهية العشق تصورا يروم إدراك الظاهرة و
واستخلاص مبادئ تنظمها، انطلاقا من تأمل حركة النفس وتفاعل عواملها الطبيعية وال
كما يتبين من الآتي:

ـ التعريف الأول سبرٌ لعلة توق القسيم إلى قسيمه، وقانونه التجاذب والتناسب وال
وهو ما يقابل «أصول الحبّ» في كتاب طوق الحمامة.

ـ التعريف الثاني تفحصٌ في أحوال العاشقين، وقانونه التحوّل: وهو ما يوازي «الأ
والعلامات» عند عموم منظري العشق.

ـ التعريف الثالث اجتثاث لطبيعة العشق، بإلزام تطبيعها بعوامل مانعة للوصل، و«الآ
الداخلة على الحبّ»، الدخيلة عليه أيضا.

يترتب عن مجموع الخلاصات السابقة إعادة تشييد هذا «البناء المشدود الأواخي ا
المناحي»، انطلاقا مما ينسج زواياه من مسافات آتية:

• مسافة الشوق والتوق بين العاشق والمعشوق.

- مسافة التحول بين العاشق وذاته.
- مسافة المنع بين العاشق والعشق.

1- مسافة التوق : «المحبة حركة بلا سكون»

تبدو هذه المسافة كتوقد النار: بدؤها شرر؛ و«أصل عظم الأمور أهونُها» كما يقال. مرجعها تقدم العشق وتأصله في النفس، وأساسها التناسب في الطبائع كما مرّ في التحديد الأول للحبّ، ومفدها عودة الشطرين المنفصلين إلى حالة توحد، وبلوغها يفترض تكافؤا في المحبة بين طرفي العشق. ومن ثمة وجب التعريف بهما وبالصفات المحددة «للمؤلفة قلوبهم» من المحبين.

يقدّم «طوق الحمامة» العاشقَ تابعا لمعشوقه، كالنعت لمنعوته في كلّ حالاته. لذلك فإن عتبات الحبّ تضعه في موضع المنجذب إلى الطرف الآخر، المنخرط في سلكه دون سابق تفكير أو تدبير، مثله كمثل الغريق المترقب للنجاة، وهو لا محالة هالك، لسان حاله يقول :[54]

عيناي فيه وجسمي عنه مُرتحل   مثل ارتقاب الغريق البرَّ في اللُّجج

فالصورة المائية دالة على هول حاله، وتلف لُبّه، مؤشرة على إدباره عن عالم مفارق، وإقباله على آخر أقرب من أن يكون عجائبيا، يتحوّل فيه المُحبّ تحوّلا كليا عن ذاته، فتتغيّر هيأته الخارجية وتتبدّل صفاته وطبائعه، فلا تحتاج العلامات الدالة على حاله إلى فطن يقفوها أو نبيه يتلوها ويتتبعها، لما يتبدى ويظهر من مخفي في الأعماق. فالاستئناس بالوحدة وتحول الجسم، والوجوم والإطراق جميعها «دليل لا يكذب ومخبر لا يخون عن كلمة في النفس كامنة»[55]، وعن مشوق مُعنّى مسهّد بخمر التجنّي. وعلى أشد ما به، يُلزمه الانتماء إلى أهل الحبّ بطيّ مكنون سره؛ ففي الكتمان إبقاء على المحبوب، لا عذر له في إفشائه إلا أن يكون به مس، «أما إذا كانت بقية من عقل، أو ثبتت مُسكة فهو ظالم»[56].

إن الانتساب إليهم يقتضي تحليه بما ماثل الكتمان من آداب العشق، كالإبقاء على عهد الحبيب في المشهد والمغيب، وإظهار الصبر الجميل والقنوع والتغافل عن هفواته وعثراته ـ فعين الحبّ بعين الرضا كليلة، وقد تعمي وتصم ـ وعدم شقّ طاعة محبوب، ميسمه التجني وديدنه التظني، لأنه «صعدةٌ ثابتة، وقضيب مُنآدّ، يجفو ويرضى متى يشاء لا لمعنى»[57]. لذلك شبّه بالقناة المستقيمة التي لا تحتاج إلى تثقيف حينا، وبالقضيب المعوجّ حينا آخر. طباق جامع بين الوصفين،

دالٌّ على ارتفاع القدر وعلوٍّ في المكانة، مانز لهما من حيث التكنية عن وضع الرّفعة في حالة [illegible] باستواء القناة في أصل منبتها، وعلى الاستجابة والرضى بالتثني والتأوّد. والدلالة الجامعة، انف[illegible] المحبوب عن كل ضبط إلا ما كان بمشيئته الخاصة. وهو «منطق» تقف عنده حدود الإدراك عا[illegible] وتكلّ الأفهام عن وصفه. إلا أن يعمد ابن حزم إلى بسطه وشرحه بما يقربه إلى الأذهان. [illegible] «طوق الحمامة» أن «المحب هو البادي باللصوق والتعرض لعقد الأدمة، والقاصد لتأكيد الم[illegible] والمستدعي صحة العشرة، والأول في عدد طلاب الأصفياء، والسابق في ابتغاء اللذة باكتساب ال[illegible] والمقيد نفسه بزمام المحبة، قد عقلها بأوثق عقال وخطمها بأشد خطام، من قسره على هذا كله [illegible] يرد إتمامه؟ ومن أجبره على استجلاب المقة إن لم ينوِ ختمها بالوفاء لما أراده لها؟ والمحبوب [illegible] مجلوب إليه، ومقودٌ نحوه ومخيّرٌ في القبول أو الترك، فإن قبل فغاية الرجاء، وإن أبى فغيرُ مس[illegible] للندم. وليس التعرض للوصل والإلحاح فيه والتأني لكل ما يستجلب به من الموافقة وتصفية الج[illegible] والمغيب من الوفاء في شيء، فحظ نفسه أراد الطالبُ، وفي سروره سعى وله احتطب»[58].

لا شكّ أن هذا النص يميز بين وضعيْ: المحب المريد والمحبوب المراد. أولهما م[illegible] بخطب الود، مضطلع بالمبادرة، سبّاق إلى طلب المتعة، وبالتالي ملزم بحفظ مقة رامها و[illegible] إليها. أما ثانيهما، فمُتحرر من كل قيد وشرط. لكن ألا يتحوّل المحبوب بدوره إلى محب[illegible] أن ما يتوخاه هذا الأخير هو امتلاك حبه؟ أليست العلاقة، هنا، متأبية على الضبط، خارقة [illegible] نظام، لأن الأدوار منقلبة على أعقابها، وكل محبوب قد يصير محبا؟ فالفصل بين طرفي الع[illegible] إذن، يبدو غير ذي جدوى. ولعلّ الفقيه الأندلسي كان يرسم، بالأحرى، نموذج العاشق الم[illegible] في مقامات العشق، وأولها استجلاب هوى المحبوب «المجلوب إليه المقصود نحوه» كما [illegible] والجلب: «سَوْقُ الشيء من موضع إلى آخر... وقد انجلب الشيءُ واستجلبَ الشيءَ: طلب [illegible] يُجلبَ إليه ... والجليبُ: الذي يُجلبُ من بلد غيره»[59]. فمادة «جلب» تفيد قطع المساف[illegible] الموضع والبلد الآخر، أي النزوع إلى المتوق إليه. يقال في المثل «المرء تواق إلى ما لم ينل...والت[illegible] الحنين إلى الشيء البعيد». ثمّ إنّ عملية الجلب اقترنت في النص بالمودة والخلة، والمحبة و[illegible] فالوصل. جاءت مترابة يتصدرها العلوق المتغي للذة، المستدعي للملازمة والمترتب ع[illegible] الاستحسان، الذي أحله كل من ابن داود وابن حزم فاتحة درج الحب[60]، ومن ثمة كان «[illegible] والسماع» المتولدان عنه نزوعا نحو الاتحاد بمعشوق بعيد أو غائب أو متوهم، ذلك أن «ال[illegible] أبواب إلى القلب ومنافذ نحو النفس، والعينُ أبلغها وأصحُّها دلالة وأوعاها عملا. وهي

النفس الصادق ودليلها الهادي ومرآتها المجلوّة التي بها تقف على الحقائق وتميز الصفات وتفهم المحسوسات»[61].

أ ـ العينُ «باب الفتن»

تنوب الحواس عن لغة الكلام إذا تعطلت، وحالت دونها الحوائل. والعين أقدرها على الإبلاغ لذلك بوبها ابن حزم مكانة خاصة في كتابه؛ فذكر خصائصها ووظائفها المستمدة من جوهرها النوراني الصافي القادر على اختراق حدود الظاهر والنفاذ إلى عمق حقيقة المرئي، واستشراف آفاق غامضة واستجلاء أسرارها فراسةً وطيَّ مسافات. لذلك كانت انعكاسية «كالمرآة المجلوة» تري الناظر نفسه بعين غيره، وكالرسل تسافر بين المحبين وتصل بينهم. وقد عدّد الكتاب معاني حركاتها بتعدد هيئات اللحظ وتنوعها، فالإشارة بمؤخر العين الواحدة نهيٌ، وتفتيرها قبولٌ، وإطباقها تهديد، والإلماح بمؤخر العينين معا سؤالٌ، وإدامة النظر توجّع وكسره فرحٌ، وقلب الحدقة إلى جهة صرفها تنبيه، وتحويلها من وسط العين إلى المؤق منع، وترعيد الحدقتين من وسط العينين نهيٌ[62]. ولعلّها رموز لا يفك شفرتها إلا العشاق، ولغة واصفة ابتدعوها وتفننوا في صوغ معانيها حذر عين مُراقبة. فمعاني العين تتسع لما تضيق به العبارة، وتُكره عليه إرغامات الواقع، إذ تقاص مسافات الشوق، وتصل بين المحبيْن حتى يصير الرائي مرئيا.

لكنها في الآن نفسه «باب الفتن» الأشدّ من القتل، الأمضى من حدِّ السيف. يورد ابن حزم في هذا الصدد خبرين أحدهما رواه عن هشام بن الحكم المستنصر قال: «رأيت في نومي ليلة جارية فاستيقظتُ وقد ذهب قلبي فيها وهِمتُ بها، وإني لفي أصعب حالٍ من حبّها»[63]. ثانيهما حدّثه به أبو القاسم الهمذاني قال: «كان معنا ببغداد أخ لعبد الله بن يحيى بن أحمد بن دحون الفقيه، الذي عليه مدار الفتيا بقرطبة، وكان أعلم من أخيه وأجلّ مقدارا، ما كان في أصحابنا ببغداد مثله، وأنه اجتاز يوما بدرب قطنة؛ في زقاق لا ينفذ، فدخل فيه فرأى في أقصاه جارية واقفة مكشوفة الوجه، فقالت له: يا هذا، إن الدّرب لا ينفذ، قال: فنظر إليها فهامَ بها. قال: وانصرف إلينا فتزايد عليه أمرها، وخشي الفتنة، فخرج إلى البصرة فمات بها عشقا رحمه الله، وكان في ما ذكر من الصالحين»[64]. تشترك الروايتان في العناصر التالية:

- الحبّ من النظرة الأولى في حالتي الرؤية والرؤيا.
- أثر العين على لُبّيْ عالمِ بغداد وحاكمِ قرطبة.

- بلوغهم من الحبّ هياما، وهو درجة عالية في السلم التصاعدي لمراتب الحبّ «كالجنون من العشق»، فصاحباه هائمان في وادي الكلام.

وبهذا، تصبح العين قاتلة في الخبرين، أو توشك، فلولا تدخل ابن حزم ناصحا للمن بإدخال رؤياه في باب حديث النفس وأضغاث أحلامها وتهيؤاتها، لهلك شوقا إلى ص متوهمة معدومة، فقد «بقي أياما كثيرة يزيد على الشهر مغموما مهموما لا يهنئه شيء و إلى أن عذلتُهُ»[65]. أما ابن دحون فزاد أمره عن الحدّ، إلى أن مات عشقا بعد أن هام على و خارجا من بغداد قاصدا البصرة. مما حدا بابن حزم إلى الإفتاء بقصر «الحب من النظرة الأولى» الاستحسان الجسدي السريع الزوال لتقلب أصحابه في المحبة على قدر مبادرتهم إليها. ولق سمّاه حُبا على سبيل المجاز لا على وجه الحقيقة، وهذه اصطلح عليها «بحبّ المطاولة» الم عن طول الملازمة وعدم «الإشراك» بالمحبوب :

وكذا الدّينُ واحدٌ مستقيمٌ وكفورٌ من عنده دينان[66]

صحيح أن نظرة الاستحسان مستجلبة لما قد يقتل من الهوى، ومن ثمة كانت مدار ق بالاستقباح، لكنه هو أيضا من قال في موضع آخر من كتابه «واستحسان الحسن طبع لا يؤم ولا يُنهى عنه»[67]، يكون بالمعاينة كما بالسماع.

ب ـ الأثر بعد العين، «استحسانٌ للنغمة دون وقوع العين على العيان»

«ومن غريب أصول العشق أن تقعَ المحبة بالوصف دون المعاينة، وهذا أمر يُترقى من جميع الحبّ، فتكون المراسلةُ والمكاتبة والهمّ والوجد والسهر على غير الإبصار، فإن للحكاي ونعت المحاسنِ ووصف الأخبار تأثيرا في النفس ظاهرا. وأن تسمع نَغمتها من وراء جد فيكون سببا للحبّ واشتغال البال»[68]. فقد تنقطع عن المعاينة أصناف النظرات، القاتلة من والمستجلبة للفتنة، والرئية، والمرآة المجلوة، حين تكبر المسافة وتتسع، فيتبقى منها الأثر ص تنوب عن صاحبها، وسماعا يقوم مقام الرؤية، وذكرا يحلّ محلّ التلاقي. ظلال ممتدّة من مراسلا ومكاتيبات وأخبار عنه شبيهة بمن لا يفتأ يتراءى من بين أستار حتى يتوارى فيها، ووسائط و لا تروي ظمأ إلا لتزيده، ولا تسكن مهتاجا إلا لتهيج ساكنا.

وللتواصل بواسطة المكتوب من رسائل وشعر، ومروي من أخبار العاشقين آيات ذا إيحاءات ـ خاصة لا تقلّ رمزية عن هيئات اللحظ وبلاغة إحالاتها ـ فتهادي خصل الش

المبخرة بالعنبر، المرشوشة بماء الورد، وقد جمعت بالمصطكي وبالشمع الأبيض المصفى، ولُفت في تصاريف الوشي والخز[69]، تذكّرُ مواساةٍ وعنوان مناجاه في حالة وقوع البين. وسقي الحبر بالدمع والريق وتبادل المساويك بعد مضغها منذر بلقاء ووصل مستبعدين.

فتُحَصّلُ الشعر، والريق، والدمع... ردود أفعال تقعُ من النفس موقع تعويض عن لذة مَرُومةٍ محظورة، «لهذا ترى العاشق يضع الكتاب على عينيه وقلبه ويُعانقه»[70]. ولعلّ حسية صورها أبلغ وقعا مما يحدثه الوصف سماعا، وإن قالت فيه العرب «حرك لها حوارة تحن». فابن حزم يُقايسه بالمتخيل للجنة دون رؤيتها:

فــقـــالَ هـــلْ تـعـــرفُ الجـنْــ ـــةَ يــومـــا بســـوى الـــوصـف[71]

فالأثر يُحيي دفين شوق إلى معشوق غائب، وقديم توق لاستعادة وحدةٍ مُفتقدة منذ أسطورة الأكر المقسومة، وقوة نُزوع إلى ما بَعُدَ نواله وحنّت النفس إليه، ورغبة تقريب لما فرّقته يد النوى، ولذة توصيل بالمنع لما يُبذل بالوصل، وقدرة إيهام باختزال مسافةٍ طيُّها نشرٌ. ولذلك قالوا «الشوق حركة النفس إلى تتميم ابتهاجها بتصوّر محبوبها»[72]، والمحبّ في هذا المقام بعيدٌ عن محبوبه قريب من نفسه، فكيف إذا نأى أو تحوّل عنها؟

2- مسافة التحوّل بين العاشق وذاته

والتحوّلُ كما جاء في لسان العرب من «الأرض المستحيلة التي ليست بمُستوية، لأنها استحالت عن الاستواء إلى العوج... يقال: هو أحول من أبي قلمون: ثوب يتلوّن ألوانا... وتحوّل عن الشيء: زال عنه إلى غيره. أبو زيد: حال الرجل يحول مثل تحول من موضع إلى موضع. الجوهري: حال إلى مكان آخر أي تحوّل... والحائل: المتغيّر اللون... والحائل كل شيء تحرّك من مكانه... قال الحول: الحركة، تقول: حال الشخص إذا تحرّك، وكذلك كل متحوّل عن حاله»[73].

فالأصل اللغوي لمادة «حول» يمدّ بمعطيين: التحرّك من وضع إلى آخر انتقالا من الاستواء إلى الاعوجاج، ثمّ التلوّن من حال إلى حال. ولعلّهما المعنيان اللذان تتحرك في فلكهما مظاهر وأبعاد التحوّل، باعتباره عروجا إلى الاتصال بالمحبوب، وقانونا شبه كُلي يسري على المحبين، لا يستثني منهم إلا مشوب المحبة غير خالصها. لذلك فإن الأخبار المروية عنهم - سواء في طوق الحمامة أو غيره من الكتب المنظرة للعشق - لا تُمايز بين أحوالهم المتماثلة، بقدر ما تنوع وجوه التغير بحسب علاماته النفسية والجسدية، وتبعا لها، يأخذ مفهوم التحوّل تفريعين اثنين:

أ ـ التحوّل: تحرّك من حال إلى حال بما أن الحبّ محيل على الطبائع المركبة والجبلة المخلوقة[4]
يزين للمرء ما كان يأنف، ويسهّل عليه ما كان يصعُب عندهُ ... «فكم بخيل جاد، وقطوب تطلّ
وجبان تشجع، وغليظ الطبع تطرّب، وجاهل تأدّب، ونفل تزيّن، وفقير تجمّل، وذي سن تفت
وناسك تفتّك، ومصون تبذّل[75]».

والتحوّل يتمّ بشكل مطلق وجذري، يمرّ صاحبه من البذل إلى العطاء، من الوجوم
الاستبشار، من الجبن إلى الإقدام، من الشدة إلى اللين، من الجهل بالآداب العامة إلى الانخراط في
من الكبر إلى التفتوّة، ومن الدين إلى الدنيا. إنه انتقال من نمط قيمي إلى آخر، ومرور من الطبع
التطبّع دون نسبية ملحوظة. علما أن مجموع الصفات غير متوافقة مع مقتضيات الحس المشتر
فلا «المطبوعة» (البخل، والجبن، والجهل ...) تتوافق وسلم القيم العربية المعروفة، ولا «المصنوع
(تفتّي ذي السن المتناهية، التخلي عن الصون، تهالك المتعبّد ...) تستبيحها أفهامٌ ذمت الهو
وحامله. فالتبدل، إذن، يتحرّك على حافة حدود قصوى، من الضدّ إلى ضدّه. ولهذا كان استح
عن السواء. فغياب مبدإ اعتدال الفضائل مؤدٍّ ـ لامحالة ـ إلى اعتلال واختلال الذات في شقها الآخ

ب ـ تحوّلات الجسد: «أحول من أبي قلمون»، ومنها: «بهتٌ يقع وروعة تبدو على المحبّ ع
رؤية من يحبّ فجأة وطلوعه بغتة. ومنها اضطراب يبدو على المحبّ عند رؤية من يُشبه محبو
أو عند سماع اسمه فجأة، وفي ذلك أقول قطعة، منها:

إذا ما رأت عيناي لابس حُمرة ... تقطّع قلبي حسرةً وتفطّرا

غدا لدماء الناس باللحظ سافكاً ... وضرّج منها ثوبهُ متعصفرا[76]

يقدّم النص صورة أخرى للتحوّل، يبدو المحب فيها مرتاع الرؤية والسماع، متغيرَ اللو
باهته، في مقابل لمحبوب «المرتاع منه» المتزيي بالزيّ «المتعصفر». فالجسمان متفاوتان هي
وقدرة، ولونا (الصفرة والحمرة)، أحدهما معمور بحرارة الحياه وقوتها حدّ سفك دماء الناظر
إلى حسنه، والثاني مختل النبض والحركة، كأنه منفصل عن حامله، منصرفٌ عنه إلى شكل آخر
تلوّن التحوّل، سمته كثرة إطراق وقلق، وانتداب المكان القصي انصرافا عن الجماعة، واستئن
بالوحدة والسهر والسهاد. جميعها تنحو إلى إطفاء وهج ذات مطوّقة بكتمان لعلّه يفسّر ما تؤ
إليه تدريجيا من تغيّر.

وقد عمد ابن حزم بفكره التحليلي إلى تأمّل علة الكتمان وجدواه، ووجد له ما يف

انطلاقا من الاحتمالات الآتية : «وربما يكون السبب في الكتمان تصاون المحبّ على أن يسم نفسه بهذه السمة عند الناس، لأنها بزعمه من صفات أهل البطالة: فيفرّ منها ويتفادى، وما هذا وجه التصحيح ... وربما كان سبب الكتمان توقي المحب على نفسه من إظهار سره، لجلالة قدر المحبوب ... وربما كان سببُ الكتمان ألا ينفِر المحبوب أو يُنفَّر به. فإني أدري مَن كان محبوبه له سكنا وجليسا، لو باح بأقلّ سبب من أنه يهواه لكان منه مناط الثُّريا قد تعلّت نجومها. وهذا ضرب من السياسة ...وربّما كان من أسباب الكتمان الحياءُ الغالب على الإنسان، وربّما كان من أسباب الكتمان أن يرى المحبُّ من محبوبه انحرافا وصدّا، ويكون ذا نفْس أبيّة: فيستتر بما يجدُ لئلا يشمَتَ به عدوّ، أو بُريهم ومن يُحبُّ هَوانَ ذلك عليه» [77].

فدواعي إسرار الحبّ ثلاثة على الأقلّ :

أوّلها «سياسي»، والسياسة «القيام على الشيء بما يُصلحه» كما في لسان العرب[78]. و«صلاح» أمور الحبّ تقتضي إبداء شيء وإخفاء عكسه: لإبقاء الصلة بالمحبوب، وإلاّ فإن في البوح إضرارا ونفاره.

ثانيها طبيعي، يُرجع إلى ميل الإنسان بحكم سجيته إلى الحياء، وهو ضرب من التكتم تفرضه الآداب العامة لحفظ التراتبات الاجتماعية أعماراً وفوارق بين الجنسين، فالمرأة مثلا مخصوصة بالخفر دون الرجل.

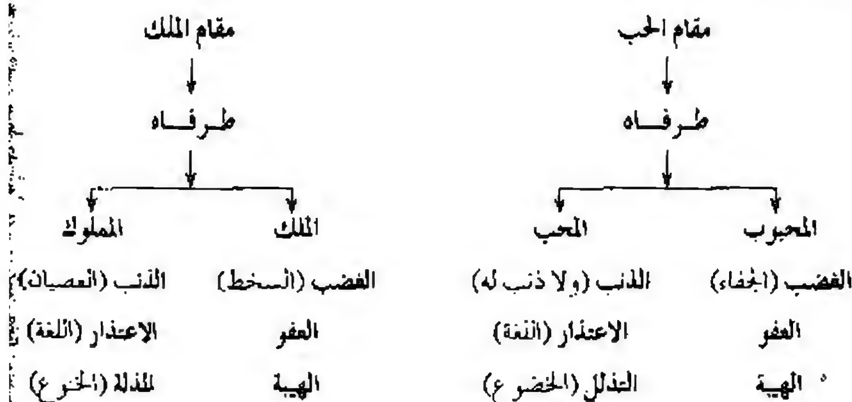
ثالثها نفسي، يعود إلى عزة نفس و ماء وجه يروم المحب حفظهما، لتفادي تربص الجماعة به وإفراده عنها «إفرادَ البعير المُعبّد» كما قال طرفة بن العبد.

والواقع أن هذه الدواعي التي تفنّن ابن حزم في استقصائها وتعدادها، ذات منبع موحد : فالإخفاء، والحياء، والإباء، عوامل مواراة ليست من الجبلة في شيء، وإنّما هي، بالأحرى، مواضعات اجتماعية ساست الحبّ وراضته على طيّ السرّ، وصيّرته، بالتالي، سنة المحبين التي لم يجدوا لها تبديلا.

بل إن الإكراهات الثقافية قادرة على تصييره «آخر» غريبا عن ذاته وصفاته. وقد أعدّت له متكأ في ما اصطلح عليه منظرو العشق «بآداب أهل المحبة» الكاتمين سرهم، الكاظمين وجدهم، السّالكين سبيل مجاهدة النفس بالصبر على المحبوب والخضوع إليه خضوعا محمودا غير مذموم بشهادة ابن حزم، قال : «ولقد وطئت بساط الخلفاء وشاهدت محاضر الملوك، ما رأيت هيبة تعدل

هيْبة محب لمحبوبه... وحضرت مقام المعتذرين بين أيدي السلاطين، ومواقف المهتمين بعظ
الذنوب من المتمردين الطاغين، فما رأيت أذل من موقف محب هيمان بين يدي محبوب غضبا
قد غمره السخط وغلب عليه الجفاء»(79).

طاعة المحبوب، إذن، التي توجبها حضرته، الأكثر هيبة من مجالس ذوي القوة والسلط
يضرب لها ابن حزم مثلا بمقام اعتذار المحب لمحبوبه، ويشاكله ـ ليزيده إيضاحا ـ باعتذار الج
لصاحب الملك. فالعاشق مذنب كالمتمرد على السلطة، كلاهما خاضع لحكم مالكه، ذليل ب
يديه طالبٌ لعفوه. إلا أن تذلل الصب المستهام غير مذلة الدنية لذي السلطان كما تبيّن المقوما
المشتركة التالية :



فطاعة المحب من صبره وقوة استبصاره، ومن ثمة فإنها ليست تُضارع الخضوع لذوي السلط
في شيء. فهذه مذلة ومذمة، وتلك مستحبة غير مستقبحة. وهذا «مقدم بن الأصفر» على ور
كان يقصد كلّ ليلة مسجدا نائيا لملاقاة محبوبه «فتى الوزير أبي عمرو»، واختلاس النظر إليه، ول
كان يديمه ويدمنه «إلى أن كان الفتى يغضب ويضجر ويقوم إليه فيوجعه ضربا ويلطم خدّيه وع
فيُسرّ بذلك ويقول: هذا والله أقصى أمنيتي والآن قرّت عيني، وكان على هذا زمانا يُماشيه»(80)

وبموازاة هذا السكون المطبق الذي يُتلف استواء الذات العاشقة، ولا شكّ، ويحيلها إلى
مدخولة وَهِنة، والذي لا يفهم إلا داخل نسق ثقافي يقلب السليم إلى معتل، ثم إلى مختل تو
لوعة الحب ـ بمقتضاه ـ غياهب الجنون أو الموت «عشقا»، فإن هذه الذات قد تستجلب من ذا
ترياقا مداويا، حين تستجيب لها جوارحها؛ فليس أسقى من عين سكوب الشؤون، يطفئ ما

ورقة دبت إليه «دبيب الماء في يبس المدر»، ولا أشفى من كتابة تلبي دعوة داعيها، يقول ابن حزم، وهو العاشق المجرب :[81]

أعِنهُ فقد أضحى لفرط همومه   يبكي إذ القرطاس والحبرُ والخطُّ

فالحوالة، على هذا، أحوال تزرع بذرتها الأولى على صفحة عارية تبدي علامات علتها للعيان، وتزهر البذرة صوب الجميل تجملا بالمنظومة القيمية للجماعة، إذا كانت قد شذت عنها في أصل تخلقها، وتنفلق شقين انفلاق النفس عن جسدها، فتلوذ بصمت من طاعة تواضع عليهما أهل المحبة. وفي كل حال منها يتزيّى العاشق بزيّ يظهره على حال مختلفة، يزيّن أول الأمر بثوب الدنيا والتطبع بطباع الجماعة، ثم يلقي عليه النحول والشحوب رداء الصفرة والبهت، إلى أن يستدعيه التكتم في جُبّة أهل المحبة.

إن كثرة الصيغ الواردة في طوق الحمامة، الحاملة لمعنى طيّ مكنون السّر، والتستر في رداء الكتمان، والتزيي بغير الزي الأصل من شاكلة «مصون الستر، مسبل القناع، مسدول الغطاء، أو لباس العافية، وبرد الصيانة وثياب المستضام»[82]. تُماثل العاشق بأبي قلمون، الثوب المتلوّن بكل لون: المشار إليه في مادة «حول» السابقة الذكر.

يُحكم التحول المسافة بين المحب و ذاته بفعل توالي موانع الوصل، التي وإن كانت مؤدى إلى تلفه، فإنها صلة وصله بالعشق، لفاعليتها في توليد حركة التوق والنزوع إلى مبتغى مفتقد، «هذه القوة المسافرة»[83] من ذات إلى أخرى، التي تعد أساسه وآفاته أيضا.

مسافة الحوائل بين المحب والحبّ

يعد الرقباء والعذال والوشاة على اختلاف وظائفهم «آفات» داخلة على الحب. ويعتبر شعر الغزل أكثر من جلّى هذه الظاهرة وسواها، حتى غدت مبنى قصيده ومعناه، لا يستقيمان إلا بمجاورة رسول العشق للرقيب، وغراب البين لحمامة الألفة، والضنى للسلو...يعمل إيقاعها الدلالي الضدي التصارعي على إذكاء نبض الشوق ،ولهذا، وغيره، توقفت عندها الكتب المنظرة للعشق، لتفصيل المقال فيها، وتصنيفها بحسب أثرها في المحبين.

لقد عمل «طوق الحمامة» على تدقيق جزئيات أنواع العوامل المانعة للوصل، فأضاف إلى الإنسانية منها الاجتماعية كالبين والهجر، والطبيعية كالجنون والموت (مما سيتوقف عنده هذا

المبحث). وأول هذه الآفات الرقباء والوشاة المكنى عنهم بـ «قاتل الثلاثة» و«ثالث الرقيبين».

أ ـ «ثالث الرقيبين»، والرقيبان. الملكان المكلفان بإحصاء حسنات وسيئات المرء في الديني. يُلحق بهما من شريعة العشق من يعزز عملهما بمثله و بالإضافة إليه. بما أن مهمة رقيب مخصوصة بالعشاق دون غيرهم من الأنام. ولهذا، فإن تركيبة تثليث الرقابة مستوحاة ممن بنار التبحث في صلته بمحبوبه، واكتوى بألسنة الوشاة، فنطق باسم أهل المحنة، وهو منهم،

على كلّ مَن حوْلي رقيبانِ رُتّبا وقد خصّني ذو العرش منهم بثالث[84].

وأضاف: «ومن آفات الحبّ الرقيب، وإنه لحُمى باطنة، وبرسام مليح، وفكر مكب فهو عائق حائل دون المراد وقطع متوفر الرجاء»[85]. تشترك هذه التشبيهات المجملة في شبه غائب: جامع لمعنى الإعاقة المترتب عن اعتلال أعضاء الجسد وخلاياه الداخلية، كما الظاهر ملحق بالأذى بما أنه مانع للخلوة، حائل دون الأنس بالحبيب، وقاطع حبل المحتمل. ذلك هو الرقيب الذي تعددت ملامحه وتدرجت في الطوق ابتداءً بالملازم غير الم وكنّى عنه «بأثقل من جبل»، ثم الجالب للمقت وهو «أعدى من جرب»، «فرقيب الر المنقلب على عقب مرقبه الناكث لعهده المستأثر بالمعشوق، «فالعاشق المرتدّ إلى الرقابة عُري عنه عشقه القديم فبات عالما بخبايا العالمين، متحكما في فكّ شفرة خطابيهما وخفاياه ثمة كان أخطرُ أنماط الرقباء، لكنه أقل إيذاءً من قاتل الثلاثة.

ب ـ «قاتل الثلاثة»: والصيغة آتية من عبارة تحذيرية أصلها الحديث النبوي القائل وقاتل الثلاثة»، وقصد المنقّل والمنقول إليه والمنقول عنه[86]، فماذا عن العناصر البانية التشكيلة «التواصلية»؟

ـ المنقّل: أي الواشي، وكنّى عنه ابن حزم «بالسم الذعاف، والصاب الممقر، و القاصد، والبلاء الوارد»[87]، وجميعها تؤدي إلى سرعة موت الموشى بهم. فحيّة ذعف اللع سريعة القتل، والصاب شجر ذو عصارة مرة كأنها شراب نار، إذا أصاب العين أضعفها، قاصد كالسهم المصوّب لا يخطئ هدفه، والبلاء فجائي الإلمام بالمرء غير معلوم الوقوع. إنه متسارع: سرعة إصابة المقتل ـ كما في أبعاد هذه المماثلات ـ ومن ثمة سُمي الواشي قاتلا وخطورة أقواله ورسائله المنقولة.

ـ المنقول عنه أو الرسالة المنقولة: ويتضمن أغلب نماذجها بعض أو كلّ المحتويات التالية

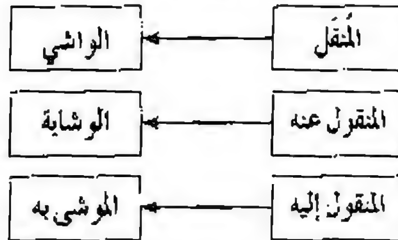
- نعت المحب بإفشاء السر وعدم الكتمان
- التشكيك في صحة حبه، والميل به إلى قضاء الوطر.
- الزعم بإشتراكه بالمحبوب.

والمؤكّد أن ضروب تنقيل الوشاة برمتها من موجبات نفار المحبوب. أما آخر عناصرها «فكبيرة» يُرادفُها سمٌّ قاتل، «فكمْ صريع على هذا السبب. وكم من سُقيَ السمّ فقطع بقاءه، لهذا الوجه. وهذه كانت ميتةُ مروان بن أحمد بن جرير، والد أحمد المتنسك، وموسى عبد الرحمان، المعروفين بابني تُبني، من قبل قطر الندى جاريته»[86].

فالوشايةُ قاتلة، لأن صاحبها «مزنون في نفسه إليه بشقّ، مغموز عليه لعاهة سوء في ذاته»[89]، معروف لفساد طبعه، مؤذٍ للموشي بهما حدّ قتل أحدهما الآخر.

- المنقول إليه، المحبوب خاصة، لأنه المُعاتِب المعاقِب - بحكم عدم تكافؤ المحبة - كما في نموذج «قطر الندى». أما المحبّ فالجناية عليه تكون بدرجة أقلّ، إلا في حالة الوشاية المزدوجة التي تروم إذاعة سرّ الطرفين معا ونشر خبرهما.

وعلى هذا، ينتج خطاب الوشاية قناة توصيلية أكثر منها تواصلية يُسهم فيها :



فالمُنقِلُ قاتل المحبة في نفسَي المنقول إليه. والمنقولُ عنه صفة مذمومة قاتلة، وكأس سُمّ لا تبقي ولا تذر. والمنقول إليهما قاتل ومقتول لا محالة. فقاتل الثلاثة، «كثالث الرقباء» وكالهجر من صورٌ للموت بمعنييه الحقيقي والمجازي.

ج- الهجر أم البين، بين غراب البين وأبي براقش، «واختلف الناس في أيّ الأمرين أشدّ : البين أم الهجر؟ وكلاهما مُرتقى صعب وموتٌ أحمر، وبليّةٌ سوداء، وسنةٌ شهباء. وكلٌ يستبشع من هذين ما يضادّ طبعه؛ فأما ذو النفس الأبية، الألوف الحنّانة، الثابتة على العهد، فلا شيء يعدِل عنده مُصيبة البين لأنه أتى قصدا، وتعمّدته النوائبُ عمدا، فلا يجد شيئا يسلّي نفسه ولا يصرف فكرته في معنى.

من المعاني إلا وجد باعثا على صُبابته؛ ومحركا لأشجانه، وعليه لا لهُ، وحجة لوَجده، وحاضا على البكاء على إلفه. وأما الهجر فهو داعية السلوّ، ورائد الإقلاع. وأما ذو النفس النوّاقة الكثيرة النزوع والتطلّع، القلوق والعزوف، فالهجر داؤه وجالبُ حتفه. والبين له مَسلاةٌ ومَنساةٌ. وأما أنا فالموت عندي أسهلُ من الفراق، وما الهجر إلا جالبٌ للكمَد فقط، ويوشك إن دام أن يُحدث إضرارا»[90].

ينطلق ابن حزم في تحديده لكلٍّ من الهجر والبين من كونهما عاملي انفصال الطرفين، ومن ثمة شدة وقعهما على نفسيهما. إلا أنه، أيضا، يمايز بينهما، كلاهما داءٌ ذو سمات مميزة وسبل معينة لمدرئه. فالبين مقترن بالحنين إلى ما عفى أثره وبالثبات على العهد، ولذلك فإن تجاوز حالة وقوعه رهين ببواعث الشوق ومحركات الشجن. أما الهجر فتوْق النفس للعدول عن حال إلى حال أخرى، ولهذا كان لها البين والسلو دواءً شافيا. فالبين، إذن، ألفة طابعها الثبات، يصعب معها فرقة الأليف. والهجر حركة ميسمُها التبدل من مهجور إلى آخر. فكيف ينمو التقابل الضدّي بين دلالتي البابين ؟ لعل اختزاله في جدول من شأنه تيسير تبيانه واحتواء تفاصيله :[91]

الهجر	البين	الإحالات الدلالية
هجرُ التعمد	البين المضلل	اتقاء ألسنة الوشاة وأعين الرقباء
هجر التذلل	بين الوصال	فراق وإيقان بأوبة المحبوب
هجر العتاب	ـ	التجني والتظني
هجر الملل	بين الحاجة	فرقة واستيراب اللقاء
هجر الجفاء	ـ	مقدمة الصدّ
هجرة القلى	ـ	سلوان بعد حرمان
ـ	بَيْنُ الرحيل	التنائي بعد التداني
ـ	بينُ الفوت	فراق لا أوبة بعده

يفرز الجدول تشاكلا بين ثيمات الهجر والبين من جهة، وبين الهجر والوصل من جهة أخرى، وإن كان الوصل خلاف الهجر معجميا، فإن خطاب العشق قادرٌ على تصيير الأضداد أندادا. فهجر التذلّل مثلا «ألذّ من كثير من الوصال»[92]، وهجر التعمّد «أحلى من كلّ وصل»[93]، فيهما يتمّ إسرار صافي الوجد والإبانة عن عكسه، وإخفاء اللذة الواردة بلفظها وبقرينة الحلاوة الدالة عليها، المشروطتين في «لعبة» الحبّ بالتظاهر بالإعراض والتكتم، فبهما تُجتنى وتُحصل لذة الوصال.

أما تشاكل الهجر والبين، فتتماثل فيه كثير من الأقسام كهجر التعمّد والبين المضلل، كلاهما تواطؤ على اتقاء أعين الرقباء وألسنة الوشاة. كما أن هجر التذلل وبين الوصل قائمان على استمرار الصفاء بعد الجفاء. ويتشابه هجر الملل وبينُ الحاجة لصدورهما من المحبّ عن بُعد اختياري قد يقصر أو يطول، لسبب معلوم أو مجهول. وتبقى أقسام أخرى ينفرد بها باب دون آخر، ومثالها :

أ ـ هجر الجفاء والقلى الناتجين عن انصرام عهد المحبة وانصراف المحبوب إلى غير المحب. ويروي بن حزم بصدده قصة صديقه أبي عامر التالية : «كان أبو عامر المُحدث عنه يرى الجارية فلا يصبر عنها، ويُحيقُ به من الاغتمام والهمّ ما يكاد أن يأتي عليه حتى يملكها، ولو حال دون ذلك شوكُ القتاد، فإذا أيقن بتصيّرها إليه عادت المحبة نفارا، وذلك الأنس شُرودا، والقلق إليها قلقا منها، ونزاعهُ نحوها نزاعا عنها، فيبيعها بأوكس الأثمان... ولقد مات من محبته جوارٍ كُنّ علقن أوهامهن به، ورثين له فخانهُنّ مما أملنهُ منه، فصرن رهائن البلى وقتلتهنّ الوحدة ... وكان لا يثبت على زي واحد كأبي براقش، حينا يكون في لباس الملوك، وحينا في ملابس الفُتاك»[94].

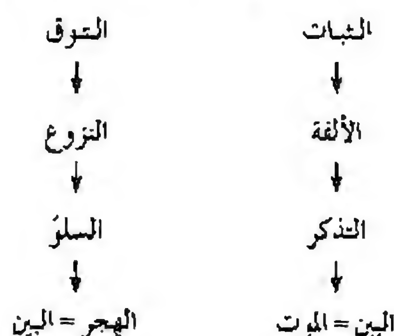
ب ـ بَيْنا الرحيل والفوت، ويمثل لهما ابن حزم بذكرى «نُعم» التي أحبّها في صباه بقرطبة، قال : «أُخبرك أني أحدُ من دُهيَ بهذه الفادحة وتعجّلت له هذه المصيبة، وذلك أني كنت أشدّ الناس كَلَفا وأعظمهم حُبا بجارية لي، كانت في ما خلا اسمها نُعم ... ففجعتني بها الأقدار، واخترمتها الليالي ومرّ النهار، وصارت ثالثة التراب والأحجار... وقد عفى حبي لها على كلّ ما قبله، وحرّم ما كان بعده... والبينُ يولّد الحنين والاهتياج والتذكّر. وفي ذلك أقول :

ليت الغرابَ يُعيدُ اليوم لي فعسى ... يَبينُ بينهم عني نقدْ وقفا[95]

يسوقُ النصان (أ) و (ب) حكاية عاشقين، هما أبو عامر وابن حزم. وأبو عامر هذا كان مشهورا بحسنه وكمال صورته حتى قيل : «أجمل من وجه أبي عامر». كما كان ملولا، كلما علق محبوبا هجره إلى آخر. أما ابن حزم، فلم ينس «نُعم» ولا أنِسَ بسواها مذ فارقته. فالأول نزوعٌ عزوف

كأبي براقش لا يثبت على زيّ. والثاني ثابت على حبّ إلفه غير متحول عنه، باقٍ على ذكراه، ثمّ
عودته من نفي أو سجن، إلى ديار ببلاط مغيث نعاها إليه غرابٌ حاتمٌ بفراق قرطبة مسقط

فالتباين واضح بين الحكايتين اللتين تصلحان نموذجين تمثيليين مبرهنين على وجاهة الـ
التنظيري الذي يحمله نصّ بداية البحث في ماهية الهجر والبين، كما يتبين من العناصر المو



فالاختلافُ بيّنٌ في المنطق الاستنباطي لتباين، إلا أن الجامع بينهما قائم أيضا، متمثل في

ـ العشق في منطلق الحكايتين.

ـ الموت في مختتميهما، فقد مرّ في نص البدء أن الهجر والبين، «كلاهما موت أحمر
سوداء».

فأبو عامر سببٌ في موت جوارٍ «صرنَ رهائن البلى وقتلتهنّ الوحدة»، «والهجر
لمختف»، فهو نفسه ممن عمّروا قليلا. وابن حزم ابتُلي بفقد أعزاء كثيرين ومنهم جاريته،
عادل البين بالموت، قال: «وأما أنا فالموت عندي أسهل من الفراق»، وبالتالي، فإن التـ
التنظيري حين ميّز بين مفهومي الهجر والبين، إنما كان يميّز، بالأحرى، بين نمطين من المحبين
البين غرابا أسود ثابت اللون، وبين الهجر طائرا أغبر في أعلى ريشه، أحمر في أوسطه، أسـ
أسفله[96]، وبين ابن حزم «الألفة» وأبي عامر المُهجِر. وإليهما ينضاف نمط آخر من المحبين
بشهيد العشق.

د ـ شهيد العشق: سليل بين الفوت الذي ذيّل به الجدول السابق، وأكثره إيلاما لأنه لا
بعده. كنّى عنه طوق الحمامة بداهية الدهر، وقاصمة الظهر، وبالحبل المنجذم، والليل التـ
وصاحبه ممن اخترمته الخوارم وانقطع خبره.

والقارئ «باب الموت» يجد في مستهله ما جاء في الآثار من أن «من عشق، فعف فمات فهو شهيد»[97]، ثم إن الأخبار التي يرويها ابن حزم في هذا المقام، منها خبر ابتلاء ابن قزمان بحب أسلم بن عبد العزيز، «وكان أسلم غاية في الجمال، حتى أضجره لما به وأوقعه في أسباب المنية»[98]، وإخبار أبي عبد الله التميمي المعروف بابن الطبني عن نفسه بهيامه بفتى من جيوش اجتاحت قرطبة، قال: «رأيت في جملتهم فتى لم أقدر أن للحسن صورة قائمة حتى رأيته، فغلب على عقلي وهام به لبي، فسألت عنه فقيل لي: فلان بن فلان، من سكان جهة كذا نائية عن قرطبة بعيدة المأخذ. فيئست من رؤيته بعد ذلك. ولعمري يا أبا بكر لا فارقني حبه أو يوردني رمسي. فكان كذلك، وأنا أعرف ذلك الفتى وأدريه، وقد رأيته لكني أضربت عن اسمه لأنه قد مات، والتقى كلاهما عند الله عز وجل»[99].

ففي الخبرين يقدم المعشوقان على أنهما ممن يقصر الكلام عن وصف حسنهما، وتكل الألسنة عن تصويره، والحسن يتضاعف في عين مستحسنه! أما العاشقان فمن العارفين بعلوم الدين واللغة. فالأول كاتب، والثاني شاعر مفلق وحافظ للقرآن والحديث. فكأنما يرام تأكيد مقابلة الحسن بالمعرفة، الدينية منها خاصة. والدليل أن كليهما لا يجهر بحبه، تكتم «أسلم» مع كثرة تردده على ابن قزمان، إذ «لا علم له بأنه أصل دائه إلى أن توفي أسفا ودنفا» و«ابن الطبني»، عالم باسم ومقام من يهواه وظل عنان عنه إلى أن أورده رمسه.

والملحوظ أن الحكايتين تحركتا بين حدي استحسان المعشوق والشغف به، أي بين ما جعله ابن حزم أول المحبة ومنتهاها، حسب الترتيب الذي وردت عليه في كتاب «الأخلاق والسير»[100]، قال: «درج المحبة خمسة: أولها الاستحسان، وهو أن يتمثل الناظر صورة المنظور إليه حسنة، أو يستحسن أخلاقه، وهذا يدخل في باب التصادق. ثم الإعجاب به، وهو رغبة الناظر في المنظور إليه وفي قربه. ثم الألفة، وهي الوحشة إليه إذا غاب. ثم الكلف، وهو غلبة شغل البال به، وهذا النوع يسمى في باب الغزل بالعشق. ثم الشغف، وهو امتناع النوم والأكل والشرب – إلا اليسير من ذلك – وربما أدى ذلك إلى المرض، أو إلى التوسوس، أو إلى الموت، وليس وراء هذا منزلة في تناهي المحبة أصلا»[101].

إن كلا العاشقين انتقل من الافتتان بحسن المحبوب (الإعجاب)، إلى الولوع بصورته حد بلوغها الشغف والشغف، وكلاهما تيم مغالب لطرف القلب وسويدائه[102]، وانتقال بين الحدين

الأقصيين الجالبيْن للتهلكة لبلوغهما حدا مفرطا. ولعله لهذا السبب توسطت «الألفة» ا
الخمس، باعتبار معناها المتراوح بين اللزوم والأنس، المتدرج من المرتبتين السابقتين لها، و
بالنسبة للملحقتين بها. وعلى هذا، فإن كتم الاستحسان، وهو طبع، وعقله بالعفة «و
على قبح المعصية»، وغيرها من المواضعات العرفية أو الدينية جلب حتف الرجلين. ففعل ا
يؤدي إلى موت يُلحق العاشق بالشهداء، والموعودين بخير الجزاء بحسب التصوّر الإسلام

وإذ تغدو العفة أشدّ العوامل العائقة للوصل والمانعة له مقارنة بسابقاتها، فإنها تعرج
إلى أن يكون دينا له محظوراته ومجوزاته، ربما كان العاشق بموجبها شهيد الفقه بدل العشق[103]
المستخلص من آفات الحبّ الجامعة للوشاية والفراق والفقد، مرادفتها ـ على تنويعاتها ـ للم
ولا غرو، فالمحبة كما قال ابن الجوزية «حركة بلا سكون» ، فإن هدأت فلحتف أو جنون

إن البنية التخاطبية للذات العاشقة في شوقها المحاصر بعوامل الطبيعة وما وراءها، و
وإرغاماتها، ما هي إلا مظهر من مظاهر المسافات التي اعتزم الخطيب على تقفي آثرها، و
أخبارها بالمعاينة والسماع. بعدما صاغت لها المسافة الخطابية ثوابت راهنت على مغايرة ا
من القول في العشق، ورسمت حدودا لكتابة تحللت من الحس المشترك: ومن السابق و
لها من التصورات. ومن ثمة صار لزاما على هذه الدراسة الوقوف على المنجز من الرهان،
منطقة أخرى من جدل الكتاب وتفاعل كله مع بعضه، ومع خطابات أخرى.

ب ـ مسألة التعالق الخطابي

1- علاقة «طوق الحمامة» بنماذج من الذاكرة الشعرية العربية

يأتي الاهتمام بعلاقة النظم الحزمي بالموروث الشعري، من حيث إضاءته لبُعد آخر م
مسافات «طوق الحمامة»، الذي أوحى منذ البدء بافتراض اعتباره كتاب مسافات بامت
تسمح بعض الإشارات الواضحة إلى أشعار القدامى من استجلاء الباعث على استدعائها، و
من محاورتها، مثل معلقة طرفة بن العبد، وطرق القول الشعري عند كل من أبي نواس و
والبحتري. ولعلّ أول المداخل إليها ديباجات تصدّرتها، تُبينُ قراءتها عن تنوّع سياقات
الحوارية التي تبدأ بإيراد معلقة طرفة في قسم هجر التذلّل، والإشارة إلى خمريات أبي نو
باب السلو، ثم البحث في علّة مزار الطّيف عند الطائيين أثناء الحديث عن فضل القنوع

لاشكّ أنها، جميعها، شكلت مرجعية معرفة ابن حزم الأدبية. فالمعلقة قرأها مشروحة على يد أستاذيه «الجعفري والنحاس» في الجامع الأكبر بقرطبة، ودرس شعري أبي تمام والبحتري وتناظرهما في ماهية الطيف، واستحضر النموذج النواسي في القول الشعري عند إنشائه لمقطوعة إنشادية لـ «حَقْنَى العامرية»، فإلى أي حدّ يتناسب محتوى الديباجات مع ما أورده من شعر طرفة، وما يوازي به شعر أبي نواس من شعره؟

بالرجوع إلى ما استحضره من المعلقة «الجاهلية»، ونصها بالصيغة الحزمية كالآتي:[104]

تـذكّـرتُ وُدا للحبيـب كـأنــهُ	لِخَـوْلة أطـلالٌ بـبـرقـةِ ثـهـمَـدِ
وعهـدي بعهـدٍ كـان لِي مـهُ ثـابـتٌ	يـلـوحُ كـبـاقي الـوشـمِ في ظاهر اليد
وقـفـتُ بـه لا مـوقـنـاً بـرجـوعِـه	ولا آيـسـا أبـكـي وأبـكـي إلى الـغـدِ
إلى أن أطـال النـاسُ عَـذْلي وأكـثـروا	يـقـولـون لا تهلِـكْ أسـىً وتجلّـدِ
كـأن فـنـون الـسـخـطِ ممّـن أحبُّه	خلايـا سفـينٍ بـالعـواصـفِ مـن دَدِ
كأنّ انقلابَ الهجرِ والوصْلِ مركبٌ	يجـورُ بـه المـلاّحُ طـوْرا ويـهـتـدي
فـوقـتُ رضـىً يتلـوهُ وقـتُ تسـخّـطٍ	كـمـا قـسـمَ التّرْبَ المقـابل بـاليـدِ
ويـبـسِمُ نحوي وهْـو غضبانُ معْرضٌ	مُظـاهـر سِمْطَيْ لـؤلـؤ وزبـرجـد

تلفي ابن حزم يقتصر على جزء من مقدمتها، يتكفل بإعادة نظم صورها، ويجري بعض التغيير عليها، إما استبدالا لصدر بعجز، أو تبديلا لترتيبها الأصلي تقديما وتأخيرا، أو إسقاطا لشطر من البيت الشعري، كما شاكل خطاب الأثر بموضوع البين والفراق بالهجر، مشاكلة الوشم اللائح بالأنح. فهل يكون هذا النوع من التداخل النصي أو التضمين المزدوج معارضة للمعلقة؟

لعلّ الاطلاع على مقطوعة ابن حزم الشعرية التي تلت ذكر أبي نواس، من شأنه تعزيز أو نفي الاحتمال المطروح. فقد أبدى الفقيه فيها ثورته على الباكي على الدمن، وتحلله من الخمر ومجالسها، ودعوته لاستبدالها بالنموذج الشعري الأندلسي نرجسا هائما بالبهار، ووقفا للبنان على الأوتار بدل النوح على الديار، كما جاء فيها:[105]

خلِّ هذا وبادرِ الدهرَ وارحلْ	في رياضِ الرُّبى مطيَّ التغفُّلْ
واحدُها بالبديعِ من نغماتِ الـ	ـعودِ كيما تُحثَّ بالمزمارْ
إنّ خيراً من الوقوفِ على الدّا	رِ وقوفُ البنانِ بالأوتارْ
وبدا النرجسُ البديعُ كصبٍّ	حائرِ الطّرفِ مائلا كالمدارْ
لونُهُ لونُ عاشقٍ مستهامٍ	وهو لا شكَّ هائمٌ بالنهارْ

إن ابن حزم يحاور نصوصا غائبة استحضرها حينا، وأناب عنها أصحابها حينا ليعتاميهم في ما أتوا به. توجهه هذا، يستشف من ثنايا التقديم لأبياته الشعرية السابقة: «ولقد أكثر الحسن بن هانئ في هذا الباب وافتخر به... تحكما بلسانه و اقتدارا على القول، مثل هذا أقول شعرا»[106]. إنه يأتي بمثله من جهة تضلعه اللغوي والبياني، ويجاوزه من جهة عن طريقته واعتماده غير المقدمة الخمرية مطلعا لقصيده. وهو إذ ينكر ما هو في حكم الموطئ «على سبيل المزاح شعرا بديهيا» لمعلقة طرفة، وما توطئته إلا سيرٌ حيال النظم الأ بمعنى محاذاته والإتيان بمثله، ولعلها الدلالة التي يمنحها معجم المصطلحات الأدبية للمعارضة وإن كان قد باين موضوعها قايلا بالتعريج نحو هجر التذلل الموازي للوصل، وهو يثني رجلا ويؤخر أخرى؛ في حين أن معلقة طرفة في خطاب الأثر وبكاء الدمن والصور.

لعلّ هذا القلب للموضوع الأصلي بعضٌ من الدعابة «البدهية» التي صرح بها ابن حزم، وحتى إذا سلّمنا بكون العلاقة التفاعلية مجارة وإتيانا بالنظير، فإنها أمر يصعب تحققه إذا الموازنة بين طرفة وأبي نواس الشاعرين، وابن حزم الفقيه المجادل. فالمقدرة الشعرية ثابتة ولغيرهما من النماذج العليا من الشعراء القدامى، أكدها من جهته، في كتابه: «وأنا أقول ما أن أمثل شعري بأشعارهم، فلهم فضل التقدّم والسابقة؛ إنما نحن لاقطون وهم الحاصدون، اقتداءً بهم، وجرْياً في ميدانهم، وتتبعا لطريقتهم التي نهجوا وأوضحوا..»[108]. وإقراره بتقدّم القدامى يطرح مسألتين اثنتين:

• أولاهما تضمن هذا الإقرار لإشادته بكفاءته الأدبية، وما مجاراتهم بالمثيل: إنْ جدا أو إلا شكل من أشكال التعبير عن التفوق الذاتي، الذي تحويه مواقع كثيرة من الكتاب؛ و فيه أدباء عصره الذين نوّهوا ـ على سبيل الحقيقة أو المجاز ـ بمقطوعته المذكورة، قال:

أنشدتها بعض إخواني من أهل الأدب فقال سرورا بها : يجب أن توضع هذه في جملة عجائب الدنيا»[109].

• ثانيتهما، انتهاؤه إلى السير على منوال القدامى واحتذاء حذوهم، يقابله ما يخالفه في بداية الكتاب، فقد سبق له أن قال : «ومن مذهبي أن أنضي مطية سواي، ولا أتحلى بحلي مستعار»[110].

لعله بتأرجحه بين الموقفين كالناسج خيوطا، ما إن يعقدها حتى ينقضها؛ عسى ألا تتعدى المماثلة الانطباق على هذا الحيز، فتعم الكتاب وتؤدي إلى فرط عقد طوقه.

2- تعالق أجزاء الخطاب

لعل الخيط الواصل بين المقدمة، باعتبارها إطاراً للمنطلقات النظرية الموجّهة للكتاب، وبين المباحث الموالية لها، الناهضة بمهمة تدقيق سؤال ماهية الحبّ والتمثيل له، ينحلُّ حين يُعرج حديث الحب وشؤونه في خاتمة «طوق الحمامة» إلى «قبح المعصية وفضل التعفف»، وتصحيح آراء المذاهب الفقهية الأخرى بشأن الحلال والحرام والحقّ في قتل النفس، وعدد السياط والجلد وغيرها مما تضمنه البابان الأخيران من الكتاب. فيخرج المسار التحليلي الحجاجي عن نهجه إلى الوعظي الجاهز، ليصبح موقعه مشوشا على غيره، بما أنه من الصعب افتراض الخلوص إليه كنتيجة حتمية لما سبقه. فهل يعني هذا أن هناك خللا في المنطق الداخلي للكتاب ؟

إن العودة إلى أجزائه، التي لا تخرج عن مقدمات، ومسار استدلالي، ونتائج، تُبين عن قدرة مقدماته على بلورة الأطروحة الأساسية «الحبّ جدل»، فلم تقتصر خلفياتها على فقه قوم لم يكن لهم علم سواه، وإنما اعتمدت منطق الاستدلال في تأمل ظاهرة الهوى، وبعض ما تلاءم مع تصورها من مائدة أفلاطون، فتجشمت الصعب وحاولت التوليف بين العلوم الدخيلة والأصيلة، وهذا يعني أن المعرفة الدينية، في نظر صاحبها لم تكن كافية للإحاطة بموضوعه.

ثمّ إن الخِطاب توسّل، في مرحلة ثانية، بالأدب للبرهنة عن تصوّره لمفهوم الحب وقوانينه: في الأدب، من غير شك، متسع للتجارب الإنسانية أخبارا وأشعارا وشجونا أندلسية مشرعة على كل التأويلات، ما يكفي ويفي بالتمثيل على صحة طروح المنطلق. ليصل القارئ، في المرحلة الموالية، إلى نبرة خطابية ترهيبية وترغيبية في الفقه كنتيجة محصّلة لما قبلها.

وإذا ما قمنا باختزال هذه المعطيات، ارتسمت بالشكل التالي :

أجزاء المكتوب	المعارف	المجالات	المقاصد
ـ المقدمات	الكتابة التنظيرية	تعدد العلوم	الإختلاف
ـ المسار الاستدلالي	الأدب	الكائن والممكن	
ـ النتائج	الفقه	الدين	الحس المشترك

الواضح أن الخطاب التنظيري عمد إلى التركيب بين علوم عديدة، لبلورة وتحديد موضو
كما اتخذ من السرد والشعر الحزميين وسيلة تحققه، وغاية اختبار صحة تقعيداته. فجاء الج
منسجمين من حيث برهنة الاستدلال على المقدمات من ناحية، وإثبات تفرّد الكاتب مقا
بمتقدميه ومعاصريه في مجال التنظير للعشق ؛ في حين تنافر قفل الكتاب بوضوح مع ما س
بتحوّله إلى التشريع والفكر الجماعي.

فالكتاب، على هذا، ينطلق من الاختلاف ليصل، إلى ضدّه، إلى الحسّ المشترك. الشيء الذ
يربك منطقه الحجاجي، ذلك أن الفقه في مظهره التشريعي المتعالي أبقى الحدود الفاصلة مع غيره
المعارف التي تستجيب للواقع الإنساني المتفاعل، وهي حدودٌ وحواجز كان الفقيه واعيا بها، فس
بقوة بدءًا من المقدمة إلى تخفيف أثرها، تفادي ما قد يشرخ النسق المفترض للكتاب.

هل يعني هذا أن الشرخ قائم في تعدد ابن حزم الفقيه، العاشق، الأديب، والمنظر ؛ منبثق
مشروعه الفكري الطموح إلى الكتابة من داخل منظومة معرفية، ينسجم فيها الأثر اليوناني وال
الإسلامي المستمد من القرآن والحديث؟ أم أن أيادي النساخ امتدت إلى مواضع كثيرة من «
الحمامة»، بالإضافة والحذف بما يتلاءم ومقام الفقيه الذي كانهُ، مثل الإسقاط لشعر حزمي
استحسان وسامة فتى أخذ بليه وجماعة من صحبه وهم بإشبيلية، أثبته المقري في «نفح الطيب»؟

تركيب

انطلقت الدراسة من البحث في أطروحة اعتبار العشق مثار جدل، ومجال اختلاف
المنظرين له، ومن ثمة، تتبعها للمنظور الحزمي وكيفية تبلوره، فتفرعه إلى المسافتين الآتيتين :

ـ مسافة خطابية، عمل سؤال نوع النص، من خلالها، على بسط موقع «طوق الحم
بالنسبة لغيره من الكتابات في هذا الباب، واستحضار سياق تحبيره، وما صاحبه من خلفيات
معاداة فقهاء المالكية لابن حزم بسبب تبنيه للمذهب الظاهري، وخروجه من قرطبة إبان انت

الفتنة، وانصرام عهد رَبَطَهُ بالدولة الأموية المنشقة إلى دويلات وطوائف. هذه، وغيرها معطيات تاريخية وسير ذاتية، أسهمت في تكوين صورة الخطيب القبلية، وشكلت دوافعها المحفزة، والممدة لصاحبها بشرعية التأليف في الموضوع وعلة مطارحة غيره فيه، ثم إنها ثوابت ممهدة، تهدي الدارس إلى قراءة صورته الخطابية في ضوئها.

ـ مسافة خطابية، يستند تكوُّنها إلى الصورة التي يرسمها الخطاب للخطيب، وتستمد فاعليتها من إعادة مساءلته لقضية العشق، بحثا في ماهيته، فتوصلا إلى تحديده في مفهومي الوصل والاتصال، اعتمادا على مبادئ التجاذب والتناسب والتلازم ؛ واستقراء لبنيته والعوامل الفاعلة في الذات العاشقة علامات وأحوالا وآفات، بما هي درجات في سلم المحبة، عتباتُها استحسان، فشوق وتوق، فتحوُّلُ أحوال، وعروج إلى وصال أو نزول إلى دركات موانع نفسية، واجتماعية، ودينية، وغيبية. انتهاء بالإيتوس إلى تقييم ماتخللها من نظم حزمي، لعل «طوق الحمامة» جامع لأغلبه، وتبيان قيمته بالاحتكام إلى الموروث العربي، الذي لا شك أن توقفه عند بعض نماذجه الشعرية، وإبداء موقفه منها محاكيا أو معارضا لها، يروم تأكيد حظه من «الصناعتين»، إضافة إلى مؤهلاته الفقهية ؛ فهذه وتلك، عوامل خولت له سلطة القول، ودافع إيقاع الإقناع بمنظوره للعشق وتفرده في باب التنظير له.

إن المسافتين المرتسمتين على مساحة النص، ارتسامَ استدارة الطوق، ليستا إلا تدرجا في مقاربة الاعتبارات المحددة لمحفل الذات المحاججة، المثبتة في التمهيد لهذا الفصل، المتداخلة المستويات اللغوية، والتفاعلية، والتداولية ؛ المتضمنة لأبعاد الكتاب الحجاجية الآتية :

• القدرة الحجاجية لابن حزم التي ضرب لها مثلٌ قائلٌ : «سيف الحَجَّاج ولسان ابن حزم شقيقان»، المستمدة من إحاطته بمجمل علوم الثقافة العربية الإسلامية، وإلمامه بالعلوم الدخيلة، مكنته من أن يستوفي القول في موضوع الحبّ، وينحو به منحى آخر، أُميل إلى الإدراك العقلي لتجربته الذاتية والغيرية، باتخاذها محطّ ملاحظة وتحليل وتعليل. وهو بذلك يخالف ما تداولته الكتابات المنظرة للعشق قبله، وقد سودت صحائفها برواية مستملحات السمار ونقل الأخبار والأشعار. ولا شك أن استفادته من المنطق الأرسطي وتعريبه له كان وراء هاجس دعمه المحسوس بالمعقول في مجمل تفكيره، مما يدل على أن لظاهريته وجها استدلاليا احتماليا، غير الحَرفية التي عُرفت بها.

• الصورة التي يقدمها «طوق الحمامة»، من خلال العلاقة العاشقة، عن مجتمع القرن الخامس

الهجري، ومفارقاته الحضارية والفكرية التي عكسها تألق جوانب منها، ووقف الاجتهاد
جوانب أخرى، كما هو الحال بالنسبة لمفهوم الحبّ عند فقهاء عصره، الذي لم يتعدَّ إعادة
«مصارع العشاق»، وشهداء الحبّ ومجانينه. الشيء الذي يؤدي إلى الاعتقاد أن الحبّ ثقا
وليس من الطبيعية، إلا بقدر ما تسمح به المجتمعات وتصوراتها للإنسان.

• افتقار أجزاء الخطاب العشقي إلى الترابط الضروري، الذي يقتضي استنباط النتائج
مقدماتها، وعدم ملاءمة منطلقات الكتاب مع تداخلاته الخطابية ومواقفه من النصوص المستند
فالذات الكاتبة تحدث مساحة اختلاف كلي مع تقليد الموروث أو استنساخه، حينا، لتعدل ع
حينا آخر، وتنخرط في سلكه، مثلما حاولت التوفيق، في بداية الكتاب، بين الطبيعة والشرع
فلم تُؤت محاولتها إلا القليل: وسعت إلى تجاوز النموذج الشعري القديم، لكنه احتواها.

لقد أدى ما تقدم إلى انشطار صورتي الخطيب إلى شطرين، أبقى على القبلية منها، و
يخفي المحتملة (المحوكة من الخطاب)، سببه انفصال للخطيب العاشق عن الخطيب الفقيه
تكن، إذن، علة الشرخ الملحوظ على أجزاء خطابه افتقارا إلى منهاج ترتيب الحجاج، بقدر
يصح حملها على الإرغامات الدينية، والأعراف الاجتماعية، وتقلبات الظروف السياسية. لقد
تفسر مواقفه البينية بين الانخراط في الحس المشترك ورهان الاختلاف عنه، هو الذي عاش
عصره وعلى هامشه على امتداد مسافات مطوّقة.

الإحـالات

(1) **Aristote**. La Rhétorique. Pocket, 2007, p. 23.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة «خطب».

(3) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق حفني محمد شرف، ص. 150.

(4) **Aristote**. La Rhétorique. Pocket, 2007, [1356 a].

(5) **Olivier reboul**. Introduction à la rhétorique. P. universitaires, 1991, p. 23-24.

(6) نفسه، ص. 84.

(7) Qu'est ce que l'argumentation ? Vrin, 2008, p. 95.

(8) أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص. 29.

(9) **M. Meyer**. Principia Rhetorica. Fayard, p. 153.

(10) **M. Meyer**. Qu'est ce que l'argumentation ? Vrin, 2008, p. 117.

(11) **Aristote**. La rhétorique. Pocket. 2007, [1366a].

(12) **M. Meyer**. Qu'est ce que l'argumentation ? Vrin, 2008, p. 33.

(13) **Michel Meyer**. Qu'est ce que l'argumentation ? Vrin, p. 10-11.

(14) ابن منظور، لسان العرب، مادة «سوف».

(15) ابن حزم، طوق الحمامة، ص. 69-70.

(16) ابن حزم، طوق الحمامة، 18-19.

(17) محمد حسن عبد الله، نقلا عن الحب في التراث العربي، ص. 11.

(18) الحب في التراث العربي، عن مصارع العشاق ج1 ص. 11-12.

(19) ابن قتيبة، مقدمة الشعر والشعراء.

(20) Ibn Hazm de Córdoba de la paloma, version de **Emilio Garcia Gomez**, P 69.

(21) توفي ابن داود صاحب «الزهرة» سنة (227 هـ)، وتوفي ابن حزم سنة (456 هـ)؛ ألف «طوق الحمامة» سنة (417 هـ).

(22) **Platon**. Le banquet, éditions Gallimard, 1950, deuxième partie, p. 97.

(23) ابن داود، كتاب الزهرة، ج 1 – ص. 14 – 18.

(24) El collar de la Paloma, versión de E.G.Gomez, p. 21.

(25) جعفر السراج، في كتابه «مصارع العشاق»، و«ذم الهوى» لابن الجوزي.

(26) طوق الحمامة، ابن حزم، ص. 14.

(27) ذم الهوى، ابن الجوزي: (الخوض في الحب تنازل عن يفاع الوقار).

(28) طوق الحمامة، ص. 17.

(29) نفسه، ص. 57.

(30) نفسه، ص. 202.

(31) نفسه، ص. 57.

(32) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص. 76

(33) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص. 2.

(34) نفسه، ص. 3.

(35) نفسه، ص. 115.

(36) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ص. 443.

(37) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج 242/12.
(38) المقري، نفح الطيب، ج 2، ص. 78.
(39) مقدمة محقق طوق الحمامة، ص. 9.
(40) محمد حسين عبد الله، الحب في التراث، ص. 89.
(41) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ص. 209.
(42) طوق الحمامة، ص. 18-45.
(43) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ص. 187.
(44) جاء في كتاب الحيوان للجاحظ «أن نوحاً صلى الله عليه وسلم حين بقي في الجنة أياما، بعث الغراب فوقع على جيفة ولم يرجع. ثم بعث الحمامة تنظر هل ترى في الأرض موضعا يكون للسفينة مرفأ، واستجعلت على نوح الطوق الذي في عنقها، فرشاها بذلك : أي فجعل ذلك جُعْلا لها»، ج2، ص. 320 .
(45) الثعالبي، ثمار القلوب، ص. 465.
(46) طوق الحمامة، ص. 21.
(47) نفسه، ص. 17.
(48) نفسه، ص. 57.
(49) نفسه، ص. 25.
(50) نفسه، ص. 46.
(51). نفسه، ص. 169.
(52) نفسه، ص. 173.
(53) نفسه، ص. 64.
(54) طوق الحمامة، ص. 28.
(55) نفسه، ص. 30.
(56) نفسه، ص. 64.
(57) نفسه، ص. 66.
(58) نفسه، ص. 113-114.
(59) لسان العرب، مادة «جلب».
(60) ابن داود، الزهرة.
(61) طوق الحمامة، ص. 52.
(62) نفسه، ص. 52.
(63) نفسه، ص. 37.
(64) نفسه، ص. 164.
(65) نفسه، ص. 37.
(66) نفسه، ص. 46.
(67) نفسه، ص. 57.
(68) نفسه، ص. 37-38.
(69) نفسه، ص. 134.
(70) نفسه، ص. 54.
(71) نفسه، ص. 38.
(72) لسان الدين بن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، ص. 452.
(73) لسان العرب، مادة «حول».

(74) طوق الحمامة، ص. 25 – 26.
(75) نفسه، ص. 27 .
(76) نفسه، ص. 27.
(77) نفسه، ص. 57 - 62
(78) لسان العرب، مادة «سوس»
(79) طوق الحمامة، ص. 101.
(80) نفسه، ص. 67.
(81) نفسه، ص. 66.
(82) طوق الحمامة ؛ ص. 61 – 63 – 204.
(83) مثل الورشجاني عن المحبة، «قال :هي منوال العشق، إلا أنها محاولة الحال إلى الاتصال اتصالا يرفع التمييز رفعا، ويقطع التعبير قطعا. تحدث الكلف وتورث التلف...وقيل : إن رأيت زدت في المحبة كلاما؟ فقال : المحبة أريحية منتشة من النفس نحو المحبوب، لأنها تغزو الروح، وتضني البدن، لأنها تنقل القوى كلها إلى المحبوب بالتحلي بهيئته، والتمني بحقيقته، بالكمال الذي يشهد نبه. فالشوق يتوفر عليه، والشوق شاغل عن كل ماعدا المشتاق إليه. وهو قوة تسافر من هذا إلى هذا، يزيدها الإطراق، والتفكر، والوجوم، والسهر، والتتبع، والتحير». المقابسات، أبو حيان التوحيدي، ص. 254.
(84) طوق الحمامة، ص. 77.
(85) طوق الحمامة، باب الرقيب، ص. 74 – 75.
(86) طوق الحمامة، ص. 83.
(87) نفسه، ص. 78.
(88) نفسه، ص. 79.
(89) نفسه، ص. 80.
(90) نفسه، ص. 128 – 129.
(91) نفسه، ص. 96 – 118.
(92) طوق الحمامة، باب الهجر ، ص. 96 – 99.
(93). نفسه، الصفحات نفسها.
(94) طوق الحمامة، ص. 104-105.
(95) نفسه، ص. 127 – 132.
(96) لسان العرب، مادة «برقش».
(97) طوق الحمامة، ص. 158.
(98) طوق الحمامة، ص. 162-163.
(99) نفسه.
(100) قيمة درج الحب مضاعفة لأنها مقتطفة من كتاب «الأخلاق والسير في مداواة النفوس»، الذي ألفه ابن حزم في آخر حياته. ويصدر في عمومه عن تصوّر منسجم للفضيلة. ومن الغريب أن ينعته مترجمه إلى الإسبانية بعدم الانسجام، وتشبيهه بركام تأملات لا رابط بينها. انظر تعليقه بترجمته :

-El libro de los caracteres y las corductas y Epistola sobre el establec miento del camino de la salvación de manera abreviada, Ibn Hazm, Edición y traducción del árabe de Emi.ioTornero oveda, p. 37.

(101) ابن حزم، الأخلاق والسير في مداواة النفوس، ص. 54.
(102) انظر دلالات أسماء المحبة عند ابن حزم وغيره من منظري العشق في : العشق والكتابة، رجاء بن سلامة، ص. 570.

(103) رجاء بن سلامة، العشق والكتابة، منشورات الجمل، 2003، ص. 400. أنظر أيضا الباب الأول عن «ذات الشوق» وتفريعاته.

(104) طوق الحمامة، ص. 100.

(105) طوق الحمامة، ص. 156.

(106) نفسه، الصفحة نفسها.

(107) مصطلح «معارضة»، معجم المصطلحات البلاغية العربية، بدوي طبانة.

(108) طوق الحمامة، ص. 137.

(109) نفسه، ص. 156.

(110) نفسه، ص. 14.

(111) قال المقري : قال ابن حزم في «طوق الحمامة» إنه مر يوما هو وأبو عمر بن عبد البر صاحب الاستيعاب بسكة الحطابين بمدينة اشبيلية، فلقيهما شاب حسن الوجه. فقال أبو محمد هذه صورة حسنة. فقال له أبو عمر : لم نر إلا الوجه، فلعل ما سترته الثياب ليس كذلك. فقال ابن حزم ارتجالا :

وذي عذل فيمن سباني حسنه	يطيل ملامي في الهوى ويقول
أمن أجل وجه لاح لم تر غيره	ولم تدر كيف الجسم أنت عليل
فقلت له أسرفت في اللوم فاتئد	فعندي رد لو أشاء طويل
ألم تر أني ظاهري وأنني	على ما أرى حتى يقوم دليل

عن تقديم
إبراهيم الأبياري لطوق الحمامة
ص : و، طبعة القاهرة، 1964

الفصل الثالث

المخاطب

1- مخاطب رؤيا المختار السوسي

«الناس نيام حتى إذا استيقظوا
قول صوفي

أ- «حد» المخاطب أو الباتوس

يعدّ المستمع أحد المكوّنات الثلاثة (إضافة إلى الخطيب والخطاب) الأساسية، التي
عليها العلاقة البلاغية، وشرط تحقق المحاجة بما أنه وجهتها وعلة وجودها. وأهميته متأتّ
تشعب مفهومه، فقد رادفته البلاغة الغربية الكلاسيكية بالأهواء والقيم، وصاغته البلاغة ال
القديمة مقتضياتٍ للمقام، وأصبح عاملا فاعلا في إنتاج الخطاب من منظور البلاغة الجديدة
وسمته هذه البلاغات بالتعدّد والتفرّد والعمومية والنوعية، إلى غير ذلك من أنماط مُخاطبيها.

لقد حدّد الموروث الإغريقي هذا المحفل بردود الفعل الناتجة عن التفاعل المحتمل حص
بالقضية المطروحة والانفعالات المصاحبة الناجمة عن فحوى المكتوب والمنطوق من الق
والتي تأخذ صيغا تعبيرية متعددة مثل الحبّ والغضب والحزن والتعاطف والأمل والخشية
بما هي أحاسيس تلقائية يستنهضها الخطاب ترغيبا أو ترهيبا بحسب المقصد. ولأن الأهواء
ذاتية كما يدلّ عليها الأصل الإغريقي[1]، فإن التقليد الفلسفي الغربي ناقض بينها وبين الأ
بحجة عدم عقلها للانفعالات. غير أن رؤى فلسفية لاحقة له، وضعت حدًا لأسطورة الأ
المتعالية، حين أظهرت في معظمها أن الأهواء حركات الروح غير المجردة عن الإدراك، إن
إلا كفتا ميزان، ترجح واحدة حينما تخفّ الأخرى.

اعتبر الحقل البلاغي، بحكم الانتماء إلى أصوله الفلسفية الأولى، إثارة الأهواء حجة مغ
استخدمها السوفسطائيون لنشر معارف يحكمها منطق الاحتمال البعيد عن صرامة الحق
وبرهنتها. فقد كانوا ـ بلا شكّ ـ يُحكمون من أساليب الكلام وصناعته ما أهلهم لا
النفوس، ولاغرو، فالمعنى الاشتقاقي لـ (Sophistès) هو الحكيم والرجل ذو القدرة المتميزة
والواقع أن «فنّ التأثير» ظل عديل الاستهواء حتى زمن قريب، ولعلّه حدا بالمشروع البيرلماني
ربط التأثير «بموافقة العقول» بدل الأفئدة، خلال تحديده للبلاغة الحجاجية، وتركيز بحثه عل
«حجاجية» الصور البلاغية أكثر من طبيعتها المجازية. لا شكّ أن إحداث الأثر وتحريك الأه
اتخذا ـ على هذا ـ منعطفا آخر يميل إلى التقنين بدل التعميم، تضبطه الاعتبارات الآتية :

ـ ملاءمة مستويات خطابية لمقامات المخاطَبين، فالأقران يتبادلون المحبة والكراهية والغضب... والأدنى يعامل معاملة العامة، والأعلى يُستشعر نحوه با لخجل أو بالخشية أو التزي[3]، بحيث «لا يُعطى خسيس الناس رفيع الكلام، ولا رفيع الناس وضيع الكلام»[4]. فالمواضعات الاجتماعية توجه توافق المقال للمقام، وتصبح من محدّدات لغة الخطاب الحجاجي، وكلّ خروج عنها إخلال بانتظامها، أو نظم لجواهر الكلام في غير سلكها، كما جاء في الرسالة العذراء. ولعلّها تبين عن تعقّد ظاهرة إحداث الأثر، إذ لا يتحتم على الحجاج الإقناع فحسب، وإنما خلق شروط إيقاعه أيضا.

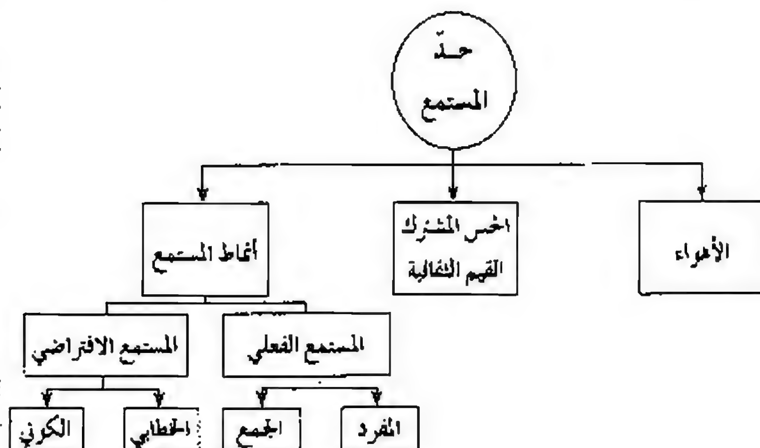
ـ الإحاطة بمجموع المعارف الخاصة بموضوع المحاجة المتعاقد عليها ضمنيا، أو ما يسمى «بقاعدة الحجج المشتركة» Topos[5]، لاحتماله عدم إعادة المساءلة، ولكونه بمثابة ميثاق مسلم به من لدن الأطراف المتناظرة، يُفهم من الإحالة والتلميح مثل الأمثال السائرة والأقوال المأثورة، والقيم العليا القابلة لأن تشكل هوية موحّدة، ومن المتخيل الجماعي المخول للمحاجج تكوين صورة إسقاطية (Pathos Projectif) عن مخاطبه، إضافة إلى صورته الفعلية أو المسبقة (Pathos effectif)[6]. فالحسّ المشترك ـ بهذا ـ يعدّ جسرا واصلا بين أطراف المحاجة، لنهوضه بتقليص المسافة الفاصلة دون إلغائها تماما، لأن إلغاءها إيقاف لمسار المحاجة، أو إجراؤها على غير مجراها، ذلك أن افتراض المشترك لا يلغي الخلاف، وإنما يبني مقدمات أولية تحتاج إلى عمليات استدلالية مضافة.

ـ تغيّر موجهات الخطاب الحجاجي بتغير أنماط مخاطبيه، فقد يكون فردا أو جماعة، حاضرا أو غائبا، افتراضيا أو فعليا... وقد يتجاوز هؤلاء المخاطبين إذا ما رام الوصول إلى متلق نوعي، «مستمع كوني» (auditoire universel)، هذا المستمع المبتدع من طرف «بيرلمان وتتيكا»، الموحي بالإدراك المعمم المتجاوز لحدود الزمان والمكان، الذي يظلّ حلما صعب التحقق، إلا في مجالات معرفية محملة بكونية رسالاتها، مثل الأدب والفلسفة والترجمة. غير أنهما عرفاه بالصورة التي يكونها المتكلم عن المستمع ونمط تفكيره، المحكومة بشروط سوسيو تاريخية وثقافية معينة، كما يتوضح من قولهما الآتي:

«إن التصورات التي يتبناها الناس عبر التاريخ عن بعض «الأحداث الموضوعية» أو «الحقائق الجلية» تغيرت بما لم يعد من داع لاتخاذ الحذر حيالها. فبدل الاعتقاد بوجود مجتمع كوني، نظير للروح المقدسة التي لا يمكن أن تقبل إلا بالحقيقة، يمكن، بالأحرى، تمييز كل خطيب عبر الصورة

التي يكونها عن المستمع الكوني... إن لكل ثقافة، وشخص، منظور خاص للمستمع الك
ودراسة تغيُّر هذه المنظورات تفيد في تبيان ما اعتبره الناس عبر التاريخ واقعيا وحقيقيا وراجح

استنادا إلى هذه الاعتبارات، يمكن إيجاز تشعب «حدّ» المستمع في الترسيمة الآتية :



إن تعدُّد لمخاطبين لا يُيسر مهمة المحاجج لاقتضائها تغيير الاستراتيجيات الخطابية بح
المتوجه إليهم (تراتباتهم الاجتماعية، معارفهم، اعتقاداتهم إلخ). فمنطق القيم لديه متحرك، يت
ويستأخر، يواري ويظهر منه ما يتناسب والمقام، لتصبح هويته بموجبه متبدلة بتبدل محفل ا
وغيره من المحافل. إن التكيف مع المستمع ميَّز مشروع البلاغة الجديدة، حيث منحته مكانة مح
فالحجج مصوَّبة نحو تحريك أهوائه لتوجِّه قبوله بالأطروحات المقترحة عليه. ذلك «أن الأه
الحجاج ليس ما يعتبره الخطيب حقيقيا ومقنعا، وإنما العبرة بالتقييم الصادر عن مخاطبيه»[8].

وإذا كانت المُحاجَّة مبنية على قيمه، رهينة بنتيجة إقناعه، فإنه يصبح، بموجبها، عاملا
في تطويرها وتقييمها، مما يجلي البعد التفاعلي للخطاب الحجاجي المتمثل ليس فقط في
الخطيب اعتقادات مخاطبه بالاعتبار، واقتسام منظوراتهم واهتماماتهم، وإنما يكمن أيض
دينامية الجمهور التواطئية لصنع مقدِّمات مشتركة متوافق عليها، بدوره، لصورة خطيب
وغايات تلقيه. ولا غرو، فالبعد التفاعلي قديم قدم البلاغة الحجاجية، ذلك أن القياس المض
مثلا، حين يخفي إحدى مقدمتيه، فلاستدعاء مشاركة المخاطب في فهم وتأويل مضمره، لت
العملية الحجاجية صنعا مشتركا، وليست ممارسة تأثير فردي من جهة على جهة ثانية[9].

والواقع أن الأهواء والقيم، الناسجة لمحفل التلقي، وجهان لعملة واحدة، ذلك أن «القيم أهواء مجردة من الملمح الذاتي، والأهواء قيم باصطلاحات انفعالية»[14]، تكاد لا تخلو منهما الخطابات التي تروم الإقناع، سواء المندرجة ضمن الأنواع البلاغية الثلاثة المعروفة، أو التي تشق عصا طاعتها، فتتوسل «ببلاغة اللاوعي»، وما يغشى قلب النائم ويتراءى له من حديث النفس وآمالها وأشجانها في غفلة من رقابة اليقظة. فالمنامات سبيل للقول «بدون حرج»، بما أن الرائي غير مسؤول عن مرئيه، كما هو الأمر بالنسبة للرؤيا المقصودة بالمقاربة في هذا الفصل، المعنونة بـ «الدكتور طه حسين في إلخ»، لمحمد المختار السوسي. حيث تبدو من الوهلة الأولى هيمنة المخاطب، مما يوحي ـ مبدئيا ـ بإمكانيتين اثنتين لقراءته :

أن مخاطب الرؤيا فردٌ لا جمعٌ. ومقام القول نديّ يجمع بين أديبين، أحدهما «طه حسين» علمٌ من أعلام المشرق العربي، وعديله «محمد المختار السوسي» علامة سوس الشهير. مما يفترض حوارا ثنائيا، قد يختار صاحبه صوغه على الطريقة السقراطية المولدة من الأجوبة أسئلة، يدلي الطرفان بما يدعم أطروحتيهما، قد ينتهي ـ بموجبه ـ الند إلى حمل نده على اعتقادها عملا بتقنية «الثالث المرفوع»، لأن هذا النوع من الحوار الجدلي غالبا ما يستهدف البحث عن حقيقة معينة، كما يتضح من حديث سقراط إلى Calliclès، قائلا :

«هذه مسألة منتهية : فكلما توافقنا حول نقطة معينة ، لا نعود إلى فحصها ثانية، بما أن الاستدلال عليها تمّ بما فيه الكفاية من قبل الطرفين. إنك، في الواقع، لم تكسبن إياها لافتقارك إلى المعرفة ولا لشدة خجلك، لا ولن تفلح إنْ حاولتَ التظاهر بذلك قصد تضليلي لأنك صديقي، كما تقول. فاتفاقنا، بالتالي، سيؤكد توصلنا إلى الحقيقة»[15]. وإذا كان الأمر كذلك، فما عساها تكون هذه الحقيقة في نص المختار السوسي؟ وما الطريقة الموصلة إليها ؟

المؤكد أن الحقيقة المبحوث عنها نقدية، لا تصبح ما ورائية إلا إذا تعدت هذا الحد، والظاهر أنها مرتبطة بإعادة مساءلة علاقة الأدب بالواقع، وكيفية كتابة التاريخ العربي القديم وصحة أحداثه ووقائعه، التي سبق لكتاب «في الشعر الجاهلي» لطه حسين أن خلخل اليقين بصددها، وزحزح مسلماتها. أما الطريقة، فسلسلة استفهامات متصلة، تتراوح بين تجاهل العارف، ومواجهة المنكر الجاحد، يقدم الخطيب، على إثرها، رجلا ويؤخر أخرى، مدققا في ردود «خصمه»، متفحصا استدلالاته، كأن إيجاد حلقة مفتقدة في فكر «حديث الأربعاء»، (مصدر قضية المحاجة)، ستغني الجزء عن الكل، فيتحصل الاقتناع أو ينتفي بمجموع كتابات الرجل.

أما الافتراض الثاني، فأن تكون المنامة حوارا مع الذات، تتخذ لتحققه صفة «المستمع الكل
فتسند للمتكلم مهمة الجهر بأفكار تحتاج إلى تقسام تأملها مع الآخرين لمزيد اقتناع بها. و
النوع من الحوار الاستكشافي قد يضيء للذات ذاتها[12]، ويخرجها من وحشة صمت لا يك
دائما كافيا لتحرير اللاوعي من خوفه، ولا لتحقيق آماله. لكنها قد لا تكون نية السوسي، بما
المنامة لفها طي كتمان مسودة ناهز صمتها عشرين سنة قبل نشرها. لعل في ظروف نفيه يق
«إلغ» خلال فترة الحماية من تاريخ المغرب، ما يفسر سكوتها عن الكلام غير المباح.

وسواء أكان الحوار استكشافيا أم جدليا، فإنه افتراضي لا محالة، وجري، من غير شك، لأنه ت
في ما تسبب لكاتبه في تحمل مغبة الاتهام والمحاكمة. والعلامة المغربي، إذ يعيد الخوض فيه بوا
المنامة، قد يكون قاصدا إلى تعضيد خرق المألوف بصوت مركب من لغتي المماراة و الحلم.

وعلى هذا: فالتحليل الحجاجي ليس يتكفل بتأويل هذه الرؤيا: فتلك معرفة لها علما
وأربابها، ثم إنها في ما بعد أولت من قِبَل رائيها وراويها. وإنما القصد تبيُّن كيفية صوغ «الر
الإلغية لإحداث التأثير في مخاطبه المتخيل، ومتلقي نصه عموما، وإيقاع الإقناع بواسطة الم
المشترك أو خرقه. عسى ألا يذهب الحوار المتخيل مذهبا أحاديا، فينتهي إلى الطريق المسدود، ح
يصر الرأيان على تعارضيهما وصلاحية حجتيهما، فيستحيل التوصل إلى نتيجة. أو أن ينتهج
«corax» و« Tisias»[13]، ومفاده انقلاب الحجة على ملقيها نقضا لما أبرمه منطق خطابه، و
لما بناه استدلاله. قد يصبح الشيخ، على إثره، أحوج إلى التعلم من مريده.

باختصار، يمكن القول إن الاضاءات النظرية السابقة تمد بموجهين للتحليل :

أحدهما، مزاوجة المحاجج بين ضرورة التكيف مع مستمعه، بحكم استناده إلى مقدم
مشتركة، وتبنيه صورته المتولدة عن المتخيل الجماعي، لدعمها بتلك التي يخلقها له الخطا
ذلك أن الخطيب يتخذها استراتيجية حجاجية تلزم، بشكل من الأشكال، مخاطبه بالتماهي م

والثاني، مترتب عن السابق، متعلق بصلة نوعية المخاطب، بأنماط الحجج وشكل الخط
المسخرة لإحداث التأثير وإيقاع التصديق بالقضية. وقد تمت الإشارة إلى أن مخاطب «رؤيا» الم
السوسي مفترض، ينقاد «طوعا» إلى حوار ثنائي، يمكن إدراجه ضمن الجدل بمعناه القديم، كـ
«لعب، يقوم على رهان تعضيد أو تفنيد الأطروحة المقترحة: واحترام قواعد الاستدلال
اللعب الموهم بتراني متخاطبي الرؤيا، أي مثولهما أمام بعضيهما البعض، وتواجههما عبر

الفعل المستمرة، لاستدراج موافقة الخصم. على ألا تهدف هذه التقنيات إلى حصره داخل دائرة مغلقة، فتحيد الاعتراضات عن حد التناظر، وتؤدي إلى إيقافه أو إفقاده معناه، وإخراج الاستدلال عن تماسكه المطلوب، فأهميته تكمن، أساسا، في ترابط دوافع حججه بمبرراتها.

وفق هذين الاعتبارين، نسج النص خيوط المنامة المختتمة للجزء الأول من كتاب «الإلغيات»، الذي كتبه محمد المختار السوسي خلال فترة نفيه بمسقط رأسه بقريته «إلغ»، الممتدة من (1936 إلى 1945). وبنى قضيته على التناظر مع طه حسين حول قضية التأريخ العربي القديم من داخل رؤيتين متباينتي المنطلقات والأهداف، ومن ثمة اعتبارها نصا حجاجيا.

والنص حجاجي من وجهة نظر البلاغة الجديدة حين يحمل بذرة خلاف، تتضمن قصدا تأثيريا، مضمرا أو معلنا، بنيّة تحويل أو تعديل وجهة تفكير المخاطب أو حمله على مزيد موافقة داخل مسار تواصلي غير إلزامي. وللرؤيا وعي واضح بهذا التوجه (حتى قبل التنظيرات الحديثة)، كثيرا ما صاغها خطاب المختار السوسي على شاكلة النقد الذاتي، بلسان خصمه، قائلا : «إنك لو درست عندنا في الجامعة وتمرنت على ترتيب أساليب الاحتجاج لكنت ممن يحسب له حساب، ولكن فوضوية دراستك كما ذكرت لي آنفا هي التي تجعلك ساذجا في احتجاجاتك هذه... هكذا قدر لي أن أرتب حججي»[15]. إنه، إذن، نص ذو خلفية حجاجية واضحة، تفاعلي من حيث بنوؤه النصي المرتبط بوضعية تواصلية محددة، ارتضت الرؤيا نوعا خطابيا دون سواه.

ب- النص الرؤيا

اختار السوسي الرؤيا بوصفها نوعا خطابيا متقاطعا بين الحلم والواقع، بين الوعي واللاوعي، وزاد فدقق الاختيار مؤكدا صيغتها لا صيغة الحلم، قال : «تلك الرؤيا التي استغللتها فبنيت عليها ما بنيت مما يملأ عليّ فراغ اليوم إلى الأصيل»[16]. والرؤيا : «ما رأيته في منامك... والحلم : الرؤيا»[17]. صحيح أنه يمكن استعمال كلا الاصطلاحين محل الآخر، ذلك «أن الرؤيا والحلم عبارة عما يراه النائم في نومه من الأشياء، ولكن غلبت الرؤيا على ما يراه من الخير و الشيء الحسن، وغلب الحلم على ما يراه من الشر والخير، ومنه قوله : أضغاث أحلام»[18]. بمعنى أن السوسي - وهو الفقيه - كان مدركا لخلفية الاختيار والاستعمال، خلفية تحمل قصد التصديق واستيعاب الأزمنة المقبلة، (التنبؤ بوقوعها) اللذين تتضمنهما صيغة الرؤيا بطبيعتها دون غيرها.

قال ابن سيرين : «ومن عجيب أمر الرؤيا أن الرجل يرى في المنام أن نكبة نكبته، وأن خيرا وصل إليه، فتصيبه تلك النكبة بعينها، وينااله ذلك الخير بعينه»[19].

كما أن الرؤيا مرتبطة بالرؤية باعتبارها موضع النوم، فإغماض العين انفتاح على المشاهدة عبر الصور الداخلية، وإعادة صوغ للعلاقة بالعالم الخارجي الذي لا تنقطع معه الروابط تماما حتى إن تعطل بعضها. كما أن الرؤيا مرتبطة بالملكات الحسية والعقلية، ومنها رؤية الإبصار، وتجليها أفعال الحواس : فالسوسي خلال نومه كان يرى، يسمع، يلمس، ويكلم جليسه. قال : «... فوجدته مستندا إلى ثياب وراء ظهره، وقد افترش حصيرا غير خلق، وزربية لا تزال تحتفظ ببعض جدتها، فمد يده فصافحني ولم أصادف عنده أحدا، ورأيته ذا خد مستطيل، وأنف أقنى، وجبهة فيها عرض، فقاتحني المساءلة بعربية فصيحة»[20]. ومنها رؤية القلب : وتفترض العلم بما يتعدى فعل المشاهدة إلى أبعاد المرئي. ومنها رؤية الرأي[21]، عند حصول الاعتقاد بقول الآخر. وهي مستويات تخاطبية متحققة في القضايا والتقنيات الحجاجية للرؤيا، بدءًا من بنياتها المتفرعة إلى الرائي، والمرئي موضوع الرؤيا، فمتلقي الرؤيا.

ـ الرائي : يمثله صاحب الرؤيا. وشرط وقوعها أن يكون في حالة نوم، يقول السوسي «فإذا عيناي تنفتحان وإذا عبد الله ولدي يبكي بإزائي. فتشككت متمطيا في الفراش، كما فعل جمحا ولكن الوسن تطاير عني. فقلت آه. حينئذ لم أجتمع بالدكتور طه حسين حقيقة، وإنما رأيته في المنام[22]». وقد يتماهى الرائي بالمؤول للرؤيا، كما حدث مع المختار السوسي، فصاحبها قاصها، ومخرجها من الخفاء إلى الجلاء، قادر وحده على الزيادة فيها والنقصان منها، ثم إنه، و[...] العالم الفقيه، يمتلك صلاحية وأهلية تأويلها، لا سيما وقد تهيأت له حقيقة الملاقاة بطه حسين وإن بعد زمن طويل من حدوثها، يقول : «ومن عجيب الاتفاق : أن هذا المقال بقي في مسودته من يوم كتب، ولم يره أحد قط ولا سمع به أحد إلا مرة في جلسة بمراكش، والآن في ذي الحجة 1377 هـ الموافق ليونيه 1958 م، وقد صرنا نخرجه ضمن الإلغيات، فإذا بالدكتور طه حسين في المغرب باستدعاء من وزارة الخارجية المغربية. ثم يتفضل جنابه فيشرفني بزيارته إلى داري بالرباط دون أن أعول على ذلك. فكان ذلك هو تأويل هذه الرؤيا بعد عشرين عاما»[23].

فتأويل الرؤيا يطابق بين عالمي الحلم والواقع بالزيارة الفعلية لطه حسين، تماما كمطابقة تحرير المسودة من مداد ليلها إلى صبح القراءة والنشر. إنه لم يقصص رؤياه حتى تحققت ـ فلم [...]

أضغاث أحلام ـ وهذا يكسبها مصداقية عند قارئها، فمن المتوقع أن تزيد احتمالات قبول ما نطرحه من قضايا وأفكار، بشكل يخدم قصدها الحجاجي الإقناعي.

ـ المرئي : عنصر مؤسس لبنية الرؤيا، باعتباره رسالتها وموضوعها، والتعبير عن المبتغى المفتقد، والمعَبِر إلى اللاوعي، والسبيل إلى صوغ عوالم أخرى والاستنامة إليها. يقول السوسي : «...وإن أعوزتنا الملاقاة في عالم الأشباح فلنا تعلل وبلغة إلى حين عالم الأرواح»[24]. فالمرئي شيء مبحوث عنه عبر الحلم، يسبر أغوار قضية نقدية تهمّ ضرورة اعتبار الأدب مصدرا من مصادر التاريخ القديم، لإمداده إياه بمعطيات تقيس درجة ومقدار تحضر الدول، لذلك تمحورت أطروحة النص حول اعتبار «أبي نواس مرآة العصر العباسي». ولعله ليس من المصادفات أن يتزامن طرح السوسي للقضية مع بدء مشروع كتابته لتاريخ سوس كما سنرى.

ـ مخاطب الرؤيا : طرف أساسي لاكتمال الرؤيا كنوع خطابي. فمتلقوها كُثُر، منهم مخاطَبُها المحاور المفترض للرائي والجزء المشارك في صوغها، ثم رائيها بما أنه قاصها ومؤولها بعد حين، إضافة إلى كل قارئ يتلقاها في مرحلة ما بعد التأويل. تعدد القراء يحتمل تعارض القراءات، ويقتضي الأخذ، لا محالة، بحيثيات إنتاج نص الرؤيا، استحضارا للظروف التاريخية والثقافية لمغرب الأربعينيات، لا سيما حين يكون للرؤيا جانبها الملغز الذي يستوجب ربط خيوط تنفلت، إذا ما اقتصرت على الظاهر.

يبدو نص السوسي مستوفي العناصر، منتظم البنيات التخاطبية، متهيئا لإيقاع الإقناع بقضيته. فالحجاج موضوع الرؤيا، والرؤيا وجهه البلاغي، القليلة التداول مقارنة بالأنواع الخطابية الأخرى. لعل ظروف نفيه القسري، إضافة إلى جراءة استعادة مسألة الانتحال في التاريخ العربي الإسلامي، التي كانت قد ألحقت بمثيرها، أول مرة، تهمة التشكيك في المقدس ونعته بالإلحاد، تبرر اختيارها. ثم إن إعادة مساءلة السوسي للقضية، بصفة عامة، إذا ما تجاوزت غيهب الأحلام وقصد التذكير بفحوى الرسالة ومرسلها الأصلي، وانتهت إلى تسليمه برأي طه حسين ؛ تصبح، بدورها، غير بريئة، لم يُستثن منها مسؤول الرؤيا، فكيف بسائله! ويبقى قيام هذه الاحتمالات أو نفيها رهينا بالمسار الاستدلالي لخطاب الرؤيا، ليقف، أولا، عند عتبة تمثل مخاطبه تمثلا قبليا أساسا.

2- التراثي، بين الرائي ومخاطب الرؤيا

عرف بيرلمان المخاطب «بالمجموع الذي يحاول الخطيب التأثير فيه عبر حجاجه»[25]،

واعتبرته البلاغة الجديدة، عموما، عنصرا بانيا للخطاب، ذلك أننا «نتكلم بقصد دفع المخاطب إلى اقتسام منظورات أو تمثلات متعلقة بموضوع معين، لكسب أو مضاعفة تعاطف المستمع بشأن الأطروحات المقترحة للحصول على موافقته»[26]. ووضعت له موجهات مسعفة لمقاربة صورته، مما سبقت الإشارة إليه في بداية هذا الفصل، كتكيّف الخطيب مع مخاطبه وفق نقط تلاقٍ مفترضة (الحس المشترك)، ثم ما يصنعه له الخطاب من صورة محتملة مستمدة من المتخيل الجماعي.

أ ـ صورة ما قبل الحجاج : يستهل السوسي نصه بمقدمة من فقرتين بنيتا على حدثين : أحدهما زيارة طه حسين للمغرب إبان فترة الاستعمار الفرنسي للمغرب. والثاني تلقي السوسي لزيارة مفاجئة من غرباء. كلاهما تواصل جسدته لحظة القراءة، بما هي استعادة للذاكرة ولأزمنة متداخلة أفرزت اللقاء الحواري «المتحقق» في المكان، يقول السوسي : «فنويت أن أشكر الدكتور طه حسين... فقد كان نازلا في بيت من دارنا بالغ»[27]. وقد نتساءل عن وظيفة الفقرتين المخصصتين لطه حسين وللمختار السوسي، وما يصنعهما بنص زعمنا أنه حجاجي؟

تستغل الفقرة الأولى حدث دخول طه حسين إلى المغرب لإبراز مكانته مقارنة بغيره من كتاب وأدباء مصر، «إنها معجزة لطه حسين ومفخرة يطل منها على كتاب مصر»[28]. وعلى المنحى نفسه سارت الفقرة الموالية تلمح إلى ما للعلامة المغربي من مكانة خاصة عند غرباء حلّوا عليه ضيوفا بلا استئذان، فبالأحرى عند أهله وذويه، بل حتى بالنسبة للدولة المستعمرة لبلده لما قد يشكل عليها قلمه من خطر، يقول : «جلست في غرفتي فولج علي أناس من السراغنة لا أعرفهم... فسلموا علي مقدمين هدية ... فصرت أكلمهم وأنا أتذبذب في حيرة...فربما يبلغ الخبر لمن في مركز المراقبة بتافراوت فيقومون من جديد ويقعدون ... ليتداركوا الأمر قبل أن يفلت، نابليون بونابارت من جزيرة ألبا» أو يغشى حنبعل القرطاجني بجيشه مدينة «روما». حرت في أمري فلم تستطع الهدية أن تكفكف من رسني، ولا أن تؤثر في حالي على حالة ما يعهد من أبناء الزوايا إن قدمت لهم الهدايا[29].

لعل فقرتي الاستهلال تختزنان وتختزلان صورة كل من المخاطِب والمخاطَب كما يريد الرائي تنضيدهما، فالأول، ذو مكانة اجتماعية خاصة منحتها إياه سلطة المعرفة. والثاني صاحب ريادة ثقافية وسبق وتفوق بلا منازع. فالنص يضم إذن صورتين نبيلتين للمتخاطبين، إذا لم يكونا نظيرين، فهما مؤهلان للتناظر واقتسام وجهتي النظر. وحضور الطرفين بقوة

العنوان الجامع: «الدكتور طه حسين في إلغ». وما إلغ إلا المختار السوسي! على أن المستنسخ يزيد من تعريفهما بما يفيد الخطاب الحجاجي.

ب ـ صورة المستنسَخ: إن طه حسين شخصية عامة شهيرة؛ فهو علم من أعلام الثقافة العربية، عُرف بأفكاره المتفتحة المخترقة للمألوف، ومن ثمة كان الحافز لمحاورته عبر القراءة والملاقاة المتخيلة. يقول السوسي: «فأكببت على كتاب جديد لطه حسين...وأنا أعلم ـ كما يعلم جميع قراء العربية ـ أن الدكتور طه حسين إذا تصدى لشيء، أتاه من كل نواحيه. ويعاني إيضاحه بشيق أسلوبه، حتى يضع المعنى المقصود على طرف الثمام»[30]. فالمستنسخ المكون من عموم قراء العربية يرسم صورة طه حسين كرمز للكاتب الحق، البالغ تمام آلة البيان وصناعة الكتابة النقدية، لتنحق به صورة السوسي كقارئ مستفيد من هذه المعرفة ومحاور لها.

تزداد صورة الكاتب المفيد (طه حسين)، والقارئ المستفيد (محمد المختار السوسي) تشكلا. تقدم هذا الأخير لمحاوره من خلال سيرة ذاتية مصغرة: «فقلت له وأنا أعرف أن الواجب أن أعرفه بنفسي: لأنه يجهلني كل الجهل ... إنني ممن ولد في هذه القرية البعيدة عن العالم المتحضر، ثم حدثتني السعادة فزاولت من العربية وعلومها وآدابها ما حولني من مسلاخ بربري إلى مسلاخ عربي فكرا وذوقا وشعورا وعواطف. وقد تخرجت من كلية ابن يوسف ثم من القرويين، وزاولت الحياة العصرية وأفكارها، وقرأت لغالب كتابها ومفكريها الشرقيين، وكانت كتب حضرتكم يا عميد الآداب في مصر مما حظيت بقراءة جملة كبيرة منها»[31]. سيرة ستفصل المختزل منها ثنايا النص، كما أنها ستعمد، طوعا، إلى تبيان التفاوت بين الصورتين، والذي سيكرسه مدار المجادلة في ما بعد. ولعل هذا التفاوت لا يخلو من قصد حجاجي يتوخى استمالة المخاطَب عبر وسائل شتى: أهمها المعجم العاطفي كتقنية بالغة التأثير.

علما أن صورة القارئ المستفيد (أو المريد)، لن تحتوي المختار السوسي جملة وتفصيلا، بقبوله بعض أفكار (الشيخ) المفيد ورده لأخرى، وإبدائه اتفاقه واختلافه معها. اختلاف سيزرع إثارة الحجاج ويرهص بالقضية الأساس: الانتحال في التاريخ الأدبي والإسلامي، وضرورة اعتبار الأدب مصدرا من مصادر البحث فيه. وهو ما سيجعل النص يضيف لكل من المخاطِب والمخاطَب صفتي «العارف المتردد»، و«الشاك المنكر».

متراتان ستقويان دينامية الخطاب الحجاجي، حتى وهما تتحولان إلى هيمنة الثانية منهما،

حين تتضاءل أمامها تدريجيا صورة الراثي إلى أن تختفي في نهايته. الشيء الذي يثير الاستغراب ويدعو للتساؤل بهذا الخصوص: لماذا بهتت صورة الخطيب على حساب صورة المخاطب بشكل يخالف توقع القارئ ويحيد عن أحد مبادئ الحجاج الأساسية؟ ألا تتخذ صورة المخاطب استراتيجية خطابية تنوب عنها؟ لاشك أن تجميع عناصر الإجابة يستلزم تتبع بقية المسار الاستدلالي للرؤيا.

3- المرئي أو قضايا الرؤيا الحجاجية

أ- الأطروحة والأطروحة المضادة

جاء عند بيرلمان أنه ما من محاجة إلا والباعث عليها وجود ريبة في مدى صحة فكرة معينة، يفترض تدقيقها وتأكيدها[32]. وعنيه، فإن المسار الحجاجي في نص الرؤيا، يبدأ بعرض أطروحة الطرف الثاني والتشكيك في صحتها، ذهابا وإيابا إلى تخطيئها، فتبرير مجانبتها الصواب باحتكامها إلى منظور عام وأحادي. وبالتالي: يتم تبديل أطروحة أخرى بها، مفادها قول السوسي: «وأما مثل جعلك حياة أبي نواس مرآة لحياة بغداد في عصره تهتكا واستهتارا، فإن ذلك من الخطإ الصراح في نظري، ومن خطل الرأي الذي يكاد يبدو بادئ ذي بدء، إذ حكمت عليها حكما واحدا عاما، فأين أنت من آلاف مؤلفة من الفقهاء، والمحدثين والصوفية الذين لا يكون التأثير حقا في أي عصر من عصور الإسلام لسواهم»[33]. واضح أن المحاجة تنطلق، من أطروحتين متباينتين، تنفي إحداهما الأخرى:

الأطروحة	الأطروحة المضادة
	
الشعراء والأدباء يمثلون عصرهم	الفقهاء والمحدثون يمثلون عصرهم

يفصح عنهما النص منذ البداية، حين ينهج الاستدلال عليهما نهج تفنيد الحجج المعارضة للوقائع المعروضة، وإن كان من الصعب الطعن في هذه الأخيرة، لأنها تعد - في الآن نفسه - معطيات موثوقا بصحتها، بإجماع المصادر التاريخية. هذه الوقائع التي أفرزت قصصا تداولتها مصادر تاريخ الأدب وغيرها، فأوردتها رؤيا المختار السوسي بدورها، وبنت عليها قاعدة أدلتها، ورؤى منتقاة بما يتلاءم مع أطروحتها. فجمعت بين جوانب اجتماعية وسياسية ومعرفية، وتوالت كأن انسياب تاليها قصدا لإحداث الانفعال بها، وتضاربت حتى بدت مفندة لبعضها أحيانا وتشاكلت حتى تداخلت متونها. فكانت منها المحذوفة، والمتحنة، والمختلقة، وأولها المزيدة

ـ الحكاية المزيدة : سميت بالمزيدة لما كشف عنه النص من زيادة مضافة إلى مصدرها الأصلي، ولأن الكلام المزيد صار حجة عليها وقد أريد به الحجة لها. ذلك أنها تجمع بين حدثين اثنين يهدف من إيرادهما، تبيان أهمية العلم والعلماء في المجتمع البغدادي، أولهما مرتبط بالاحتفاء العام بمقدم عالم خراسان «عبد الله بن المبارك»، حتى «قالت عنه الخيزران : هذا هو الملك، لا ملك هارون الذي يجمع الناس بالأعوان والشرط»[34]. والثاني متعلق باحتضان مجالس الخلفاء وغيرها من المؤسسات العلمية، ومثالها الجامع المنصوري، لأعداد هائلة من المترددين عليها، كثيرا ما كانت تجاوز «خمسة عشر ألفا» من الناس.

أما الشاهد الأول فمزيد عند طه حسين، بحجة مبدإ تعميم الكل على الجزء، المتمثل في التزيد. و «التزيد من كل جنس من أجناس الطوائف متى تحدثوا عن أسلافهم معهود، وها أنتذا حين حكيت حكاية الخيزران زدت من عندك جملة ليست في التاريخ»[35]. ولكونه مشتركا إنسانيا قديما قدم الأمم، يستسيغ السوسي ملاحظة طه حسين، ويقابلها بتعليل ذاتي مرتبط بمعاذير منها، «فإن كانت هناك جملة زائدة: فإني هنا في إلغ بعيد عن الكتب والمراجعة، منذ نفتني يد الاحتلال وحالت الكوارث بيني وبين من تزداد بهم معلوماتي»[36].

وسيسعى، بعد ذلك، إلى تبني تقنية مقارعة الخصم بحججه، إلا أنه سيقع في شرك الحجة المبطلة لفعلها، يقول : «وربما يستدل حضرته على ذلك بأن تلك الآلاف المؤلفة التي تذكر لا يسعها جامع، حتى الجامع المنصوري الذي كان أوسع الجوامع في بغداد»[37]. فيتصيد طه حسين عثرته ويعقب: « هذا الذي ذكرته أيها الإلغي المدعي للذكاء ـ ثم أنممت عليه ـ هو بنفسه ما وقف لي حاجزا دون أن أقبل ما في تلك الكتب»[38]. ويحاول السوسي إصلاح ما أفسده، فيلمح لمحة خفيضة إلى عدم معرفة طه حسين بكتب المحدِّثين، لم يفتأ أن بادله بمثلها في حكاية أخرى بحجة عدم اطلاعه على الكتب المؤرخة للعصر العباسي.

ـ الحكاية المحذوفة : يتم، من خلالها، التسليم جزئيا وعلى سبيل الافتراض بالاستنتاج السابق، لمقابلته بما يفنده. فإذا كانت الحكاية السالفة قد بنيت على استحسان حلول العالم بين قوم غير قومه، فإن هذه الحكاية تروي، على العكس، رحيله عنهم، لما لاقاه من ضنك العيش. فتنتفي ما أثبته من محبة البغداديين للعلم والعلماء، وعبرها ينفي تزيد المحدثين في أخبار أسلافهم من الفقهاء والمحدثين. إلا أن مخاطبه يردها ويطعن في مصداقيتها بسبب نقصانها وعدم تمامها،

ولهذا سميت بالمحذوفة اهتداء بما توصل إليه طه حسين من: «أن هذه الحكاية لاشك مختلقة أيضاً مكذوبة، ويظهر ذلك في مؤخرها الذي حذفته»[39]. وعمد إلى سرد ما امتدت إليه أيادي الرواة بالإضافة إلى أصلها، اختلاقا لحدث دخول القاضي عبد الوهاب إلى مصر وترحيب أهلها به وتفاصيل اعتلائه منصب القضاء بها حتى آخر أيامه بها. فأوقف علة عدم إدراك السوسي للزيادة في الخبر على قراءته غير المستوفية لتاريخ الأدب العربي.

استثمر السوسي النموذج التاريخي استثمارا مضاعفا، لتأكيد حكاية «القاضي عبد الوهاب» السابقة وللبرهنة على صحتها، لا سيما أنه سمعها عن أشياخه بالتواتر في المسجد اليوسفي كما بالقرويين، اللذين ماثلهما طه حسين «بطيلسان ابن حرب». فإذا كان خصمه قد أفرغه من جدواه بسبب الحذف الذي ألحقه العلامة المغربي بمتم الحكاية. فإنه، على الأقل، أسعفه في ربط الشاهد بالغائب، والحاضر بالماضي من خلال موازاته بنموذج آخر، واقع في هامشي النص والمجتمع، إنه «الفقيه سيدي حمو الضرير المراكشي من سكان حارة (الزاوية العباسية) نفعا للطلبة وللعامة في حارته، وكان مدقعا، فاتصل بالسلطان مولانا يوسف ومدحه بقصيدة، فكان ذلك سببا أن عينه مدرسا في إحدى مدارس الحكومة وهي كما تفتح إذ ذاك. فاجتمع إليه جملة من أعيان حارته يلومونه على ما ترك من نفعهم. فقال: والله ما دفعني إلى ذلك إلا الفاقة؛ والآن عينوا لي ثلاثة قروش حسنية فقط في كل يوم، وأروني واحدا منكم يقوم لي بها، فإذ ذاك أتأخر عن هذه الوظيفة، فكان الموقف نفسه الذي كان مع القاضي عبد الوهاب بالضبط (وما أشبه الليلة بالبارحة)»[40]. تماثل يعكس ثباتا في الزمن العربي، ويبين عن لذعات السوسي الناقدة لقومه في ما يخص العالم الواقع من مجتمعه وعصره، موقع «القدح من الراكب»[41].

وإذا كانت حجج السوسي التاريخية التوضيحية من النوع الجاهز غير المستحدث، لأنها منبنية على الوقائع الماضية، فإن استنادها إلى الموازاة بين أحداث وأوضاع متباعدة زمنيا ومتقاربة رمزيا، على سبيل المماثلة، يجعلها رامية إلى تأسيس واقع بديل.

ـ **الحكاية المتمحلة**: تحكي على غرار سابقتها، خروج «القاضي عز الدين بن عبد السلام من مصر مغاضبا لأمرائها المماليك، ففحواها الصراع القديم/الجديد بين سلطتي العلم والسيف، إلا أن الانتصار، هذه المرة، يكون للعالم، ممثل القيم الروحية، بما أن طلبته تتحقق ببيع الأمراء الكبار من المماليك في سوق النخاسة. لكنها، على خلاف الحكايتين الأخريين، لم يقبل المتح

بالراجح منها ولا رفض بعضها، وإنما ردها جملة وتفصيلا. فما هي عنده سوى مسحة من زخرفة السمار، لا تعدو أن تكون نسيج خيالهم.

إن تقنية التفنيد عند المخاطب تطعن في مصدر الخبر وبالتالي في مصداقيته، كما جاء على لسان طه حسين: «في أي كتاب قرأت هذه الحكاية؟ فقلت في ترجمته من الطبقات السبكية، فقال: وهل يقدر ذو عقل أن يأخذ بكل ما في ذلك الكتاب الذي مسخ بطبعه»... بل «إن تواريخ الإسلام لا تزال معقدة يعرف منها المطالع وينكر، ويلمس منها الصدق والكذب والمتشابه»[42]. وكيفية التخلص من مثل هذه الظواهر لا يتم إلا باستحضار النموذج الذي على التاريخ العربي احتذاؤه لإعادة قراءة مساره. ذلك «أن تواريخ أوربة كانت كلها كذلك تتخبط فيها الكنيسة حتى صفاها أهلها في القرون الأخيرة، وخصوصا بعد 1789 م فتركوا للكنيسة أمشاجها، وأخرجوا للعالم زبدة طيبة بعبارة أنيقة لا مبالغة فيها ولا تحيز»[43].

الظاهر أن هذا المقترح قد جلب موافقة السوسي واتفاقه مع خصمه، بدليل عبارة امتنانه له: «أشكر حضرة الأستاذ على ما أبداه من هذه الفكرة العالية، فإنها حق. وبمثلها كان لك أيها الدكتور عند كل أهل العربية شأن وأي شأن»[44]، ومثل هذا الإقرار يؤدي بالخطاب إلى أخذ منعطف غير معهود في المحاجات، يقلب موازين ممارسة تأثير يصبح المخاطب محدثه على المخاطِب، وليس العكس. فهل هي بداية العدول الكلي عن وجهة إلى أخرى؟

ـ الحكاية المختلقة: أو الفاصلة بما أنها مؤدية إلى نتيجة المحاجة، لذلك عملت على استعادة أطروحة البدء لإعادتها إلى واجهة الجدل. يقول السوسي: «...وقد كدت يوم قرأت لك ما قرأت من جعل أبي نواس مرآة حياة بغداد في عصره أن أكتب ـ مع احترامي الزائد لحضرتك ـ أكثر مما كتبه الكتاب ضد كتابك «الشعر الجاهلي»، فهل يتصور أن يكون أبو نواس وحياته المتهتكة مرآة لهيأة الاجتماعية في بغداد»[45]. ويسوق لتعضيد رأيه المخالف، حكاية فسيفساء محوكة من شخصيات سياسية يضعها على محك الدين والدنيا، أو في ميزان أحقية تمثيلها لحضارة عصرها. ومن ذلك ما تداولته الأخبار عن سخط كل من الأمين والرشيد على أبي نواس لتهتكه، وتمسك الرشيد، خاصة، بأصول الدين وحسن التزام بها، ومعاقرته لغير لمسكر من الخمور. غير أن طه حسين يثبت عدم صحة مثل هذه الروايات، لأن حياة الخلفاء موسومة بالتظاهر أمام الملإ بما ليسوا عليه حقا، لما يمليه عليهم واجب تولي أمر الجماعة.

كل ذلك أدى إلى وضعه أمام خيارين لا ثالث لهما، إما جهله بالكتب التي أرخت للعصر العباسي، أو خضوعه للنظرة المقدسة للشخصيات التاريخية، أو ما أسماه طه حسين «بأرستقراطية التاريخ»، منتهيا إلى توضيح قصده من انعكاس العصر العباسي في مرآة شعر أبي نواس باعتباره، «رمزا لآلاف من أمثاله من الذين أنا بصدد ذكرهم من المتكيفين بسيمي الحضارة وانتهاب الملذات.. أما فقهاؤك ومحدثوك المتسكعون في الطرق، المتظاهرون بالغيرة على الديانة، وأما نساكك المتبتلون، فهم وراء الحضارة ولذاتها لا يمثلونها ولا يمتون إليها بصلة.. فقصدي في حديث الأربعاء الذي أدير فيه الكلام عن الأدب والأدباء والشعر والشعراء أن أظهر مقدار تأثير تلك الحضارة البغدادية في نفوس ملابسيها كالشعراء والأدباء»[46].

تنتهي المحاجة إلى تسليم السوسي برأي طه حسين والانقياد له. قال : «إنني أسلم للأستاذ ما قال. وأحكم بأني عارضته قبل أن أتأمل، وإني لفائدته من الشاكرين»[47]. وإدراكا منه لأصول الحجاج، وتماشيا مع قاعدته القاضية بإيقاع الإقناع أو الاقتناع، يضيف : «ذلك أن المحاور بين إحدى الحسنيين. إما أن يفوز في محاورته ويكون الحق في جانبه، وإما أن يظهر له من بين ألفاف المحاورة أنه على خطل، فيعلن بكل صراحة تسليمه وإذعانه، وإنه ما كان يعرف ما عرفه من الحق إلا الساعة»[48].

إذا قمنا بتجميع أصناف الحكايات السابقة، تحصل لدينا ما يلي : المزيدة، والمحذوفة، والمنتحلة، فالمختلقة. وما الصفات الملحقات بها سوى ما اعترى التاريخ العربي من ظواهر سلبية استوجبت على المؤرخين استدراكها «بانتخال أمشاجه الممتزجة»، وإعادة بنائه بشكل معقول. ذلك أن المزيد والمهمل والمختلق منه والمسكوت عنه، درجات في التعامل مع الخبر، إما أنه يقصره على تخليد أيام السادة والقادة وما اقترن بها من وقائع مصاحبة. وإما يفقده الدقة وتحري الاستقصاء عن سهو أو تعمد. أو يذهب إلى قلب الحقائق، انتقاء لما يناسب الميولات الخاصة المذهبية أو السياسية، «وهذه أمور لا تستقيم للعقل ولا تثبت للنقد، ولا ينبغي أن تقام عليها أمور التاريخ»[49]. لذلك وجب اعتماد الشك منهجا وقاعدة في البحوث التاريخية «حتى تضعف أدلة وتصح أخرى». فالشك، وحده، مصدر المعرفة الحقة، لتمييز الصحيح والمنتحل. ولا سبيل إلى اليقين أو شبهه إلا عن طريق الوثيقة باعتبارها الأثر المادي الشاهد بالحقائق.

لاشك أن مبادئ المدرسة الوضعية وعلى رأسها شيخه «سينوبوس» منعكسة على طريقة

تفكير طه حسين ومنطلقات بحثه[50]. فيما يقوم الرأي الآخر، المحتج بالحكايات «الشواهد»، على قاعدة التواتر التي بنى عليها المختار السوسي محاجته؛ والتي تفقد مشروعيتها، من منظور الأطروحة المضادة، لاعتمادها السند المتبني للرواية الواحدة وإهمالها للمتن. فكيف يثبت أو ينفي الاستدلال ذلك؟

لقد قام المسار الاستدلالي في نص الرؤيا على الشاهد التاريخي كاستراتيجية دفاعية عن أطروحة تمثيلية المعرفة غير الأدبية للعصر العباسي، ومحاولة تأكيدها بالأحداث والوقائع المروية، في مقابل الأطروحة المضادة المشككة في صحة المرويات، والتحفيز على اعتبار الأدب مصدرا من مصادر التاريخ العربي. وقد ارتكزت أساسا على الحجج الاستقرائية، ذات الغاية التعميمية، انطلاقا من بعض الحالات الخاصة. بمعنى أنها مبنية على أحداث ووقائع، تسعى في ضوئها إلى تأمل الواقع وفهمه ومحاولة تجاوزه، عبر تقنيات المواجهة للحقائق أو الأشخاص.

إن الرؤيا نهلت من هذا النبع الاستقرائي، فحكاياتها الأربع، مزجت بين الشاهد والمثال والنموذج عبر مقايسات تقرب فكرها، وتدفع للعمل بما سخرت له هذه الحجج. ففي معرض تمييزه بين المثال والشاهد يقول بيرلمان: «يختلف الشاهد عن المثال، من جهة استخدام هذا الأخير في وضع قاعدة أو استشراف توقع، فيما يضطلع الشاهد بدور إيضاح ودعم القاعدة المثبتة، بمعنى آخر، العمل على الزيادة من استحضارها في الأذهان. ولهذا فإن واقعية المثال تسهم في التقليل من دحضه، في حين يجد الشاهد في الخيال مجالا لامتداد دلالاته»[51]. لكنهما، وإن كانا غير حاملين لنفس القيمة الاستدلالية والبلاغية، فإنهما يقومان معا بوظيفة تقوية الأطروحة.

ب- المسار الاستدلالي

- الشاهد التاريخي: إن دعم أطروحة «الدين يمثل العصر» استند إلى تقديم حجج من التاريخ - ممثلة في الحكايات التي سبق عرضها - عكست المنظورين المتباينين للمتناظرين. فإذا كان الشاهد، بالنسبة للمختار السوسي، غير مردود بحكم انتمائه إلى التراث العربي القديم، ومن ثمة قوة الاستدلال به؛ فإن طه حسين يستخدمه حجة مضادة؛ تُضعف صحته، وتؤكد قابلية الطعن في مصادره، كما تبين في الحكاية المزيدة والمحذوفة، لأن التاريخ العربي الإسلامي القديم، بالنسبة للأطروحة المضادة، قام على سند، يلمس منه «الصدق والكذب، والمتشابه».

وكما أن الشاهد، هنا، يؤكد ما يعتبره مسلما به، فإنه يستعين «بالمثال»، وهذا ما يفسر انتقال

النص من نموذج خاص إلى آخر، تعضيدا للقاعدة التي تسنده، وما القاعدة سوى الاحتذاء
يعاد ذكرها حتى لا يلحقها النسيان، (العالم الخراساني عبد الله بن المبارك، والقاضيان عبد الو
وعز الدين بن عبد السلام) بوصفها «حجة سلطة» صعبة التفنيد لحمولتها الوثوقية، شأنها
الأمثال السائرة والأقوال المأثورة، ذات البعد التأثيري والغاية التصديقية.

لقد كان النص يقدم لكل نموذج شاهدا، تتقوى من خلاله أسس قاعدة وثوقية الم
الراوية بالسند الواحد، أما النموذج المضاد: فلا يشهد عليه إلا أبو نواس. والواقع أن ال
«النقدية» التي تبنتها أطروحة السوسي، لسلب الشاعر أحقية تمثيل العصر العباسي، لم تك
انطباعات وأحكام قيمة، ليست من نقد الشعر في شيء.

لقد اختارت أطروحة السوسي الاستقراء نوعا استدلاليا، ينطلق من واقعة أو وقائع خ
يستقرئها على سبيل التذكير واستخلاص العبرة، للخلوص إلى مبدإ عام. علما أن البلاغة الج
تعتبر هذا النوع من الاستدلال تعسفيا، لأنه محاولة للتعميم انطلاقا من وقائع خاصة. إلا أنه
في الأغلب الأعم، مقنعا لاستناده إلى شواهد ملموسة، الشيء الذي يمنح المحاجة القيمة التي
المتصلة بالواقع. غير أن الوقائع الخاصة التي ساقها النص لم تثبت سلامتها من الوضع والتح
ولا قوة دعم مصادرها.

على هذا، يمكن اعتبار الأطروحة المضادة من نوع الاستدلال الاستنباطي، وهو ع
سابقه، ينطلق من مبدإ أو قاعدة عامين، ليخلص إلى نتيجة خاصة. ذلك أنه قام على
الحضارة العباسية ممثلة في الأدب كما التاريخ، وهي بمثابة قانون عام، أو مقدمة كبرى،
افتراض الأدب مصدرا من مصادر التاريخ، حيث يقوم مقام المقدمة الصغرى، ثم أدى الإ
الاستدلالي للمعطيين إلى نتيجة تفيد كون أبي نواس مرآة للعصر العباسي.

وقد عمل القياس على مماثلة القول بمرآوية الأدب في العصر العباسي بالعصر الحديث
يتيسر للقارئ استحضار ملامح التشابه، وانتهى إلى نتيجة تمثيل الشعر للعصر من خلال نموذ
نواس، ومن ثمة إنزال الأدب منزلة الوثيقة التاريخية. ويمكن اختزال أجزاء القياس في ما يأ

التاريخ يمثل العصر العباسي	←	المقدمة الكبرى
الأدب مصدر تاريخ	←	المقدمة الصغرى
أبو نواس مرآة العصر	←	النتيجة

نوع الخطاب الحجاجي بين الاستدلالين الاستقرائي والاستنتاجي، المتولدين عن القيمة)، تقنية حتمية لمجادلة قامت على اعتراضات متبادلة، و حجج داحضة توهم، لكثافتها، بكونها نهاية في حد ذاتها.

ـ التفنيد : إن الإقناع بصحة الخطاب تعني، في بعض ما تعنيه، الاعتراض على خطاب آخر، مما يطبع المحاجات، عموما، بطابع المواجهة بين أطروحتين تسعى إحداهما إلى تخطيء الأخرى بشكل صريح أو ضمني. والتفنيد، كاستراتيجية حجاجية، قام عليها النص من مبتداه إلى منتهاه، كثيرا ما اتخذ صيغة مقارعة الحجة بأختها، في غير إمهال ولا إهمال، كما يبدو من سياق الحديث عن علاقة الغناء بالخمور في المجتمع العباسي، «فهما توأمان وقرينان لا يفترقان... ذلك مجمع عليه حتى عند ابن خلدون فإنه يلزمك أن تقول برأيي، وقد أنطقتك الحقائق، وسدت دونك الطريق بالاستمرار في المحاجة»[52]. أو إبطال مصدر الحجة، كما في مؤاخذته السوسي على اعتماده كتاب «الطبقات السبكية»، الذي مسخ بطبعه.

كما استخدم النص التفنيد على شكل التسليم بالشيء، والمراد عكسه: إذ يوحي ظاهر القول بقبول الحجة المضادة لرفضها بعد ذلك بشكل أقوى، احتفاظا من المحاجج ببعض عناصر الاستدلال على وجه الإضمار. وهي تقنية محببة لدى السوسي، كما يتجلى من المثال التالي : «فقال : أو لا زال عنى اعتقادك الأول. فقلت نعم، وقد كدت يوم قرأت لك من جعل استهتار أبي نواس مرآة لحياة بغداد في عصره أن أكتب أكثر مما كتبه الكتاب ضد كتابك في الشعر الجاهلي»[53].

تظاهرٌ بالتصديق يتأتى للطرف الآخر كشفه عبر تناقضات المحاجج. ولهذا، فقد يحتد التفنيد، أحيانا، فيذهب إلى مهاجمة شخصية فضلا عن إلحاق الخلل بالمنطق الاستدلالي للخصم قصد الحط من قدره، مما يدخل في باب الممارسات المناورة والتقنيات المغالطة، تلك التي أحصى أرسطو لأساليبها التفنيدية أهدافا خمسة :[54]

- تفنيد التناقض
- الإسقاط في الخطإ
- المفارقة أو اللاانسجام
- نفي المقدرة البيانية
- إنزال الكلام منزلة تحصيل الحاصل

النص من ... خمسة حاضرة جميعها في نص الرؤيا، تمثل لها برد لطه حسين ...
... سي، قال: «إنك لا تزال من الرجعيين ... أفتأتي أنت، وما أنت ...
الكبار العماليق الذين هم من عبد المدان، فتحاول بلهجتك المتهدجة ...
تلفيقا، وبنزعك هذا المنزع الملتوي المعوج، وببراهينك هذه التي (ليست ...
إد... رنب) أن تقودني وتستولي علي»[55].

إن هذا الرأي مكون من أحكام سلبية نفت عنه المعرفة بأسلوب الحجاج، وصفة الذ... ووصفته بالرجعية والبعد عن الفصاحة، وغيرها مما صاغته يد الرائي، بقصد رسم ملامح شخص... خطابية مفارقة لما عرف عنه في الواقع من اعتلاء كرسي التدريس، فمنصب الوزارة مرتبة... ومعلوم ما للتمرس «بفن الخطابة» من أهمية بالنسبة للمجالين! بينما ظلت أحكام القيمة المس... إلى المخاطب إيجابية، ترسخ صورة العارف بالأدب وتاريخه، بالحجاج وسبله. إنه بعبارة أخر... انجذاب نحو تبني منظور الخصم، بتعدي التسليم برأيه إلى القول بمثل قوله، مما يتضح به أمر نس... النص صورة سلبية لمخاطبه.

إن المسار الاستدلالي كان يقوى عند طه حسين، بقدر ما كان يُضعف خصمه. و... السوسي بتوع تقنياته الحجاجية، بقدر ما كان طه حسين يتصدى بالتفنيد ودحض كل حج... إلى أن تضاءلت واستبدلت تسليما بالرأي الآخر وإذعانا له. وحجج السوسي حين ترفض ... تقبل، تبرر بمعاذير أغلبها يعزى إلى نفيه من قبل الاحتلال الفرنسي (كما سبقت الاشارة)، وغر... بين السوسيين من أبناء قريته؛ (كما سيأتي) يقول: «وارحم غربتي في هذا المنفى فقد صد... الفكرة وخمدت الجذوة، وأقلعت شآبيب التبصر في مواقع الكلام منذ لازمت وحدة المنفى ... طويلا»[56]. ومن ثمة اعتماده على المعجم العاطفي.

ـ **المعجم العاطفي**: يستخدم المحاجج، غالبا، معجما عاطفيا المراد منه كسب تعاط... الآخر واستمالته لاقتسام وجهة النظر. تصوغ هذا المعجم عبارات صريحة دالة على حا... موحية بانفعاله وصدق ارتباطه بالأطروحة المقترحة. كاد السوسي ينفرد بتحريك الانفعالا... والأحاسيس حتى بدت استراتيجيته الدفاعية مغرقة في الذاتية مقارنة بخصمه؛ الذي لم يجد... ربما، حاجة إليها، لأنه كان يحتكم بدلا منها إلى المعقول من الرأي والملموس من الحقائق، أو ... متعاليات إنسانية، مفادها كون ظاهرة معينة مترسخة في كل الأمم مثل رواية المحدث عن السل... إيجابا وإعجابا[57]، فمرد الاختلاف بينهما تفاوت المنطلقات الحجاجية.

لا شك أن لكل من الذاتية التي تطبع استدلال السوسي (الانطباعات وأحكام القيمة)، والموضوعية المميزة لتوجه خصمه (المشترك الإنساني)، قاعدتين تصدران عنهما، تبرران منطق الذات والموضوع. فالقاعدة الاستدلالية لأطروحة السوسي استقرائية، تتأمل الواقع في ضوء مرجعية وثوقية ناجمة عن مسلمة التواتر، كما يشهد بذلك هو نفسه : «ولعل مولانا يهدم بقاعدة ديكارت حتى القاعدة المؤسسة على التواتر الحقيقي والمعنوي»[58]، في مقابل منهجية الشك التي تتبناها الأطروحة المضادة. يجليهما معا التعارض الآتي :

منهج التواتر ← اليقين ← التعضيد

≠

المنهج الديكارتي ← الشك ← التفنيد

إن المنطلقات والمقاصد التي حكمت المسار الاستدلالي ظلت متعارضة على امتداد النص، إلى أن انتهى المحاجج إلى تبني الرأي المضاد والأخذ به، والتسليم بصحته وصوابه: « إنني أسلم للأستاذ ما قال، وأحكم بأني عارضته قبل أن أتأمل، وإني لفائدته من الشاكرين»[59]. إن غاية الحجاج، أن تحظى نتائج الخطاب بما حظيت به مسلمات المقدمات من موافقة المخاطب، ورؤيا السوسي لم تحقق هذه الغاية (ظاهريا). ألأن صاحبها صادر على المطلوب منذ البدء، فكان ذلك سببا في عدم بلوغ القصد؟ أم أن أدلة الخصم كانت أشد عليه وأقوى؟

في الحالتين معا، فإن التحول في رأيه ثابت كنتيجة للمحاجة، سواء سلمنا بالمراجعة الكلامية الفعلية للرجلين، التي نجحت الرؤيا في إيهامنا بها، أو استبدلناها بالطرح الأحادي المقصور على حديث النفس لنفسها، بما هي «تشاور ذاتي»، كما يسميه «بيرلمان»، أو تحاور. أي بقراءة الوجه الآخر للرؤيا بوصفه صوتا وصدى.

- **المحاورة الذاتية، صوت وصدى** : «الشعر يمثل العصر»، «الدين يمثل العصر». قضيتان دافعتا عن مضمون مختلف بشكل استدلالي متباين، لذلك ربطتهما علاقات حوارية قائمة على النفي. صوتان تقابلا كالخطين المتوازيين، إلا أن هذين لا يلتقيان في المنطق الرياضي، ومنطق الحجاج مبني على الاحتمال وعدم الإلزام. مما حدا بأحد الصوتين إلى أن يلين للآخر، لتذوب الثنائية في

تبني منظور واحد؛ وليحصل الاقتناع بأبي نواس مرآة للعصر، وبالقضية الجوهرية : ضرورة إعادة قراءة تاريخ الأدب وتنقيحه من شوائب التزيد، والاختلاق، والتزييف، وضرورة اعتماد الوثيقة المثبتة لتنخله من الانتحال.

لعل السوسي عمل على إعداد أطروحته بما يتناسب ومقتضيات الحجاج. فقد تخيل مخاطبا واستحضره، وذكره اسما ونقبا، وسأله بالقوة والفعل عبر الحوار المباشر(التراتي)، عما يشغل اهتمامه من قضايا نقدية وتاريخية، وأعطاه الكلمة الفصل. والحال أن طه حسين كان من نوع المخاطب المتخيل. مستدعى عبر المستنسخ ومقروءات السوسي، مستحضرا من خلال الحلم.

إن المختار السوسي لم يكن يحاور سوى نفسه وفكره، التي كانت خصمه وحكمه. ومخاطبة الذات واحدة من تصنيفات البلاغة الجديدة لمخاطبين، يقول بيرلمان: «إن التشاور الذاتي بالنسبة إلى بعض بالغي الفردية والعقلانية، يقدم نموذج الاستدلال الخالص، حيث لا سعي هنالك إلى إخفاء أي شيء ولا إلى خداع أي أحد: لا سعي إلى الانتصار إلا على الشكوك الشخصية. هذا، قبل أن تظهر إنجازات التحليل النفسي إمكانية خداع الذات»[60].

حوار الذات حين توهم بالصوت وتماهي معه، فتكون المخاطِب والمخاطَب، المترد الجاحد، والشاك المنكر، حين تكون قادرة على احتواء الرأي والرأي المضاد، وذلك دليل على تمرس المختار السوسي بالجدل وأساليبه، لا سيما وأنه حاور نفسه من قاعدتين متباينتين : الشك واليقين، وزاد فحسم أمرهما: والانتصر لتاريخ منهجي موثق.

ولئن كان المسار الحجاجي قد بحث الحس النقدي بكفتي ميزانه في نص الرؤيا، فإن الحس كشف عن ازدواجية ذاتية، وليدة توجهاتها المعرفية، وتفاعلات الظرفية السياسية لمغرب الأربعينات، إضافة إلى عوامل اجتماعية وثقافية كان لها أثر بيّن في كتابات السوسي. ففي النظر في مضامين الحكايات/المثال يلفيها، جميعها، متمحورة حول وضع العالم : مقدمه ورحيله المستمر ان عن موطنه، وموقعه من مجتمعه؛ هذا الحل و الترحال لم يكن عالم سوس بمعزل عنه؛ إنه بمثابة مشهد خلفي لحجاجية رؤياه، وأحد أبعادها التي يمكن اختزالها في ثنائيات ضدية أهمها :

- واقع النفي/ تأريخ الواقع.
- المسلاخ الأمازيغي/ المسلاخ العربي.
- العالم التقليدي / المثقف السلفي.

- واقع النفي/ تأريخ الواقع : وهو الطرف الممثل للوضعية التواصلية، وأحد المحفزات الواعية أو اللاواعية إلى كتابة الرؤيا، التي تروي ضمن ما ترويه تجربة نفي السوسي إلى قريته إلغ بأقصى بلاد سوس، والتي عدت من أغزر مراحل حياته الفكرية عطاء، حيث مكنه النفي من تأليف مصنفات عدة عن الجهة السوسية، وتخصيصه بكتاب «الإلغيات». تجربة ارتبطت عنده بشيئين أساسيين :

- تجربة النفي التي تعد جزءًا من سيرته الذاتية، وخاصة ما تعلق منها بغربته بين أهله وذويه، لدرجة الاختلاف الكلي عنهم كما جاء على لسانه : «فخرجنا تلك العشية إلى إلغ فوجدتني غريبا عمن هم أهلي وأقاربي، أجنبيا مبدأ وفكرا وخلقا»[61]. ولعل أحد عوامل هذه الاغتراب، المتعدي لحدود المكان إلى اللسان، راجع إلى سلفيته التي لم تكن مستحبة، لما تحمله من تهديد لسلطة العلم التقليدي، لذا كان يحس بغربة بين علماء سوس التقليديين، فيحن إلى الحواضر التي تعلم بها. يقول : «وليتمش معي القارئ بتؤدة حتى أنفض إليه كل ما أريد أن أنفضه إليه. وليعلم أنه يقرأ ما كتب تحت صدمة النفي، من قلم غريب الفكر والمسكن والبيئة»[62]. لكن النفي أثمر قطعة من صاحبه : «الإلغيات»، مذكراته من أجزاء ثلاثة، غطت تفاصيل حياته من يوم دخل مسقط رأسه حتى إقلاعه عنه للإقامة بمراكش ثانية.

- مقاومة النفي أو النسيان عبر جمعه أشتات أخبار العلم والدين والمجتمع والسياسة في منطقته، وتقييد أوابدها بالتأريخ لها، على غرار المؤلفات الموسوعية المؤرخة لبعض الجهات المغربية الأخرى، مثل مؤلف «الاغتباط بتراجم أعلام الرباط» لمحمد بوجندار، و «إتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس» لعبد الرحمان بن زيدان، و «الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام» للقاضي العباس بن إبراهيم، و«إيقاظ السريرة لتاريخ الصويرة» لمحمد بن سعيد الصديقي، و«تاريخ تطوان» لمحمد داود. ولعلها جميعها كانت تهدف بتركيزها على تواريخها المحلية إلى كتابة التاريخ الوطني الجامع.

وعلى غرار هذه التآليف، كان المختار السوسي يفكر بمشروع كتابة تاريخ سوس، كان قد ابتدأه قبل النفي بكتابه عن «مراكش في العصر الذهبي»، فاستكمله بـ «المعسول» من عشرين جزءا، خص به «سوس العالمة»[63]. فلا غرابة، إذن، أن تحمل رؤيا السوسي هاجس قضية التأريخ العربي.

• المسلاخ الأمازيغي / المسلاخ العربي : تحضر هذه الثنائية بقوة من خلال سيرة ذاتية مصغرة تكاثرت عقدها صفحات الرؤيا، فهو :

– العربي ممتلك ناصية اللسان العربي، ومتلقي علوم الحواضر الكبرى، وموصل هذه الثقا
إلى وسط غير معرب بممارسته للتدريس. قال على لسان طه حسين : «أهنئ إلغ بابنها القائم في
بدور العربي المبين»[64].

– الأمازيغي الساعي إلى مغالبة الرطانة وإيصال ثقافة الجهات السوسية إلى غيرها من المنا
المغربية الأخرى، إدراكا منه أن اللغة العربية مقوم من مقومات الهوية المغربية. يقول : «فالحمد
الذي هدانا حتى صرنا – نحن أبناء إلغ العجم – نتذوق حلاوتها... ونستشف أدبها... حتى لنـ
أنفسنا من أبناء العرب، وإن لم نكن إلا أبناء أمازيغ. فالإنسان بذوقه وبما يستحليه، لا بما رضـ
من ثدي أمهاته...»[65].

ولعل اللغة العربية ستحدث بينه وبين مجتمعه شرخا كما أحدثته بينه وبين نفسه. كان السو
يقع في هذه الشروخ والتحولات، التي تراوحه بين «المسلاخ الأمازيغي والمسلاخ العربي»، يكش
عنه أحدها ليلبسه الآخر، وربما انسلخ منهما بشكل أعقد حين يتعلق الأمر بلغة أعجمية، لم «يرضـ
من ثدي الأم»، هذه المرة، يقول : «... وهنا رأيت الأستاذ يرتطن جملة فرنسية لم أفهم معناها لأني
أفقه الفرنسية»[66]. والتنصيص على جهله بها قد يكون من موقع الانفتاح عليها، أو بما تتهدد به الـ
العربية، أي بحسب موقف العالم التقليدي أو المثقف السلفي منها، اللذين كانهما معا

• **العالم التقليدي / المثقف السلفي** : في شخص السوسي يتصالح العالم التقليدي والمثقـ
السلفي، لأنه في الآن ذاته :

– المنحدر من أسرة مؤسسة للزاوية الدرقاوية بإلغ، حيث نشأ في وسط طرقي، وتـ
المبادئ الصوفية، وألف كتبا، منها «منية المتطلعين إلى من في الزاوية الإلغية من الفقـ
والمنقطعين»، و «الترياق المداوي في أخبار الشيخ سيدي الحاج علي الدرقاوي»، و«أعذ
الموارد في تهذيب نظم الرحلة الحجازية للشيخ الوالد»، وغيره تخليدا منه للفكر الصوفي [67]

– المريد المحول للزاوية إلى مدرسة لتعلم العلوم الأخرى، إلى جانب الدينية منها، شغـ
بسلفية أستاذيه «أبي شعيب الدكالي» «ومحمد بن العربي العلوي»، فيسير على نهجيهما
سلفية متحررة من الفكر الطرقي منفتحة على أفق تغييري أتى من المشرق، وآخر ناظر إلى النمو
الغربي، الذي لم تفته الإشارة إلى إعجابه به : «وفي هذا اليوم دهم علينا الاستعمار بخيله ور
بلونه وفكره، بسياسته ومكره، بحضارته المشعة، بعلومه الحيوية المادية، بنظامه العجيب، بعـ

المتجة، بكل ما يمت إلى الحياة الواقعية. فوقع لنا كما وقع لأهل الكهف»[68].

فالسوسي مرتاد الزاوية من أجل العزلة: هو السوسي المختلف إلى المؤسسة العلمية من أجل الاندماج، وهو منتقد هذه المؤسسات أيضا ذات الأوضاع الثابتة، المُقرّ بموت همم علمائها، كما جاء في انتقاده لها على لسان طه حسين: «... فقد سمعتها من مدارس سوس ومن المسجد اليوسفي بمراكش ومن القرويين بفاس، فقال: أولا تزال تأخذ بكل ما أخذته جزافا في هذه المساجد والمدارس التي هي وأفكارها في هذا العصر كطيلسان بن حرب، فلو ذهبت أحكي لك ما سمعت من أشياء في الأزهر لأخذ منك العجب ـ مع أنك ما تزال من الرجعيين ـ كل مأخذ»[69].

تركيب

انطلاقا مما سبق يمكن استخلاص ما يلي :

ـ يندرج نص (طه حسين في إلغ) داخل بنية حجاجية صاغتها بلاغة اللاوعي، ممثلة في الرؤيا كنوع خطابي ذي قصد جدلي وهاجس نقدي.

ـ كتابة ذات خصوصية استدعت نوعا خطابيا قليل التداول في الكتابة المغربية، نوعا أوهَمَ بحوار ثنائي، أراده صاحبه قناعا لتحاور ذاتي عوالمه الحلم ـ حتى يمارس القول بما لا حرج فيه على النائم ـ وروافده التعدد، فهو في الآن نفسه الأمازيغي العربي، الطرقي السلفي المجدد، المنفي وذاكرة الجماعة: الفقيه، المؤرخ، الأديب؛ جوانب تتحاور وتتجاور استطاع السوسي أن يسفر بينها.

ـ انتظمت الرؤيا داخل مسار استدلالي، مبني على الاستقراء، انطلاقا من الطرح المعضد لموثوقية مصادر التاريخ العربي، والطرح المضاد الداعي إلى أهمية الوثيقة في البحث التاريخي، ومنها الأدب بوصفه شاهدا على عصره. ومن ثمة الدعوة إلى إعادة قراءة التاريخ بالكيفية التي تزيل ما علق به من شوائب. وانتهاء المحاجج إلى التسليم باعتقاد الآخر، وبالاقتناع بدل الإقناع.

لقد روى نص (الدكتور طه حسين في إلغ) أحلام صاحبه مرتبطة بسياقاتها النفسية والاجتماعية والتاريخية، رواية جمعت خيال العالم الحالم إلى بأس وملاطفة المناظر، استطردت فأوضحت وفصلت فدققت، أوصلت إلى القارئ نصا، صوتا صدى قادمين من سوس، محملين بخطاب ذي رؤيا حجاجية ورؤية اقتناعية.

الإحـالات

(1) M. Meyer. Qu'est ce que l'argumentation? Vrin. 2008, p. 26.

(2) M. Dufour. Argumenter. Armand colin, p. 306.

(3) M. Meyer. Principia rhetorica. Fayard, 2008, p. 158.

(4) ابن المدبر، الرسالة العذراء، ص. 10.

(5) Georges Molinié. Dictionnaire de rhétorique. Livre de poche, 1992.

(6) Michel Meyer. Principia rhetorica, Fayard 2008, p. 231.

(7) Chaim Perelman, et Olbrechts-Tyteca. Traité de l'argumentation, 2002, p. 43.

(8) نفسه، ص. 31.

(9) عن البعد التفاعلي الذي يطرح تحديدات مفهومي الإيتوس والباتوس في «تحليل الخطاب» انظر:

P. Charaudeau, D. Mainqueneau. Dictionnaire D'Analyse de discours, Seuil, 2002, p. 238- 423.

(10) Michel Meyer. Principia rhétorica. Fayard, 2008, p. 317.

(11) C. Perelman et O. Tyteca. Traité de l'argumentation, 2000, p. 47.

(12) انظر ما جاء عند بيرلمان وتيتيكا في فصل «التحاور مع الذات»، المصدر السابق، ص. 53.

(13) Christian Plantin. L'argumentation, Seuil, 1996, p 4.

(14) Olivier Reboul. Introduction à la rhétorique, Puf, 1991, p 43.

(15) المختار السوسي، الإلغيات، ج1، ص. 233.

(16) نفسه، ص. 240.

(17) ابن منظور، لسان العرب، مادة «رأي».

(18) نفسه، مادة «حلم».

(19) ابن سيرين، منتخب الكلام في تفسير الأحلام، دار الكتب العلمية، 1988، ص. 15-16.

(20) المختار السوسي، الإلغيات، ج 1، ص. 219.

(21) ابن منظور، لسان العرب، مادة «رأي».

(22) المختار السوسي، الإلغيات، ج1، ص. 239.

(23) نفسه، ص. 240.

(24) نفسه.

(25) Chaim Perelman. Traité de l'argumentation, éd. l'univ. de bruxelles, 2000, p. 25.

(26) نفسه، ص. 5.

(27) المختار السوسي، الإلغيات، ج1، ص. 218-219.

(28) نفسه، ص. 217.

(29) نفسه، ص. 217. يرجع سبب نفي محمد المختار السوسي إلى تنقيته المبادئ الإسلامية إضافة إلى الدروس العلمية، و«أصبحت مدرسته أو زاويته مقصد الكثيرين من الشبان الذين يتواردون عليها، حتى أخافت الاستعماريين وأذنابهم، فصاروا يدبرون له ونها المكايد، وصاروا يفكرون في إغلاقها بكيفية أو بأخرى.. فقرروا نفيه وإبعاده عن مراكش إلى قريته التي ولد فيها «إلغ» فكان هذا نفيه الأول». أبو بكر القادري، «جانب من حياة الرائد محمد المختار السوسي»، ضمن أعمال ندوة اتحاد كتاب المغرب، «المختار السوسي، الذاكرة المستعادة»، ص. 95.

(30) نفسه، ص. 218.

(31) نفسه، ص. 219.

(32) Chaim Perelman. L'empire rhétorique. Vrin, 2002, p. 23.

(33) المختار السوسي، الإلغيات، ج1، ص. 220.

(34) نفسه، ص. 220-221.

(35) نفسه، ص. 221.

(36) نفس المصدر والصفحة.

(37) نفسه.

(38) نفسه، ص. 222.

(39) نفسه، ص. 224.

(40) نفسه، ص. 223.

(41) نفسه، ص. 224.

(42) نفسه، ص. 227.

(43) نفس المصدر والصفحة.

(44) نفسه، ص. 227.

(45) نفسه، ص. 229.

(46) نفسه، ص. 230.

(47) نفسه، ص. 236.

(48) نفسه، ص. 225.

(49) طه حسين، الفتنة الكبرى، الجزء الأول ـ عثمان، 1947، ص. 329.

(50) عمر مقداد الجمني: طه حسين مؤرخا، ج1، الفصلان الثالث والرابع. انظر كذلك الخطاب النقدي عند طه حسين. أحمد بوحسن، القسم الثالث: «الكتابة النقدية عند طه حسين بين الاستمرار والمواجهة».

(51) Chaim Perelman. L'empire rhétorique. Vrin, 2002, p. 137.

(52) المختار السوسي، الإلغيات، ج 1، ص. 232.

(53) نفسه، ص. 229.

(54) Jean Jacques Robrieux. Rhétorique et argumentation. Nathan, 2000, p. 232.

(55) المختار السوسي، الإلغيات، ج1، ص. 225-229.

(56) نفسه ص. 232.

(57) نفسه، ص. 226.

(58) نفسه، ص. 221.

(59) نفسه، ص. 238

(60) Chaim Perelman. L'empire rhétorique, Vrin, 2002. p. 32-33.

(61) المختار السوسي، الإلغيات، ج 1، ص. 5.

(62) نفسه، ص. 7.

(63) يوضح المختار السوسي سبب تخصيصه منطقته بتقييد أوابدها، وتوثيق أنساب رجالاتها بالآتي: «وختاما أقول أن كل طلبتنا وراء هذا العمل أن يعرف أن هناك في قاصية الجنوب المغربي، لعلوما عربية وآدابا مسترسلة منذ القرن الخامس الهجري، إذا أدرك القراء هذا أدركوا من ورائه أن من في تلك الزاوية الجنوبية المغربية شاركوا أيضا في النبوغ المغربي في العلوم العربية وآدابها، فإن ذلك مقصودي الذي انقطعت له منذ سنين». المعسول، ج 20، ص. 284.

(64) نفسه، ص 229.

(65) المختار السوسي، خلال جزولة، 2 ـ 209.

(66) المختار السوسي، الإلغيات، ج1، ص. 237.

(67) أحمد التوفيق، التاريخ في المعسول، أو محمد المختار السوسي من زمن النحو إلى زمن التاريخ، ضمن المختار السوسي الذاكرة المستعادة، أعمال ندوة اتحاد كتاب المغرب، 1984.

(68) المختار السوسي، المعسول، ج1.

(69) المختار السوسي، الإلغيات، ج1، ص. 225.

تركيب واستشراف

بنية البلاغة الحجاجية :

عمل التحليل على مقاربة بنية العلاقة البلاغية من خلال مكوّناتها الأساسية، كلّ من الخطي
واستعداداته المعرفية والأخلاقية: والمستمع مكمن تحريك الانفعالات، والخطاب مصدر الحج
وطرق بسطها. ولم يكن المقصود بتجزيئها إلى فصول، تبني انفصالها، فالعملية التواصلية لا تست
جهة من مشتقها التساوي الأضلع من حيث المبدأ ؛ وإن تمحورت، في أحيان كثيرة، حول عنصر لـ
به الآخرين، استجابة لغايات الخطاب، مما يسهم في توليد تركيبات إقناعية لا حصر لها.

ومعلوم أن البلاغة الجديدة قد سعت ـ سواء مع بيرلمان أو ماير ـ إلى تمفصل مكوناتها الثا
باعتبارها بنية نصية وخطابية متكاملة، فهي، بذلك، تؤالف ما تفرق في نظريات أخرى: استو
بعضها «أسلوب الكاتب» أو «موت المؤلف» ، وأوصد بعضها منافذ النص، فقصرها على
اللسان وتركياته المعيارية دون تعديها إلى علوم الإنسان: وأوقفت أخرى أبعاد التحليل والتأ
على محفل التلقي. فالمنظور الأحادي لجانب على حساب آخر: تفادته البلاغة منذ التحديد الأرسـ
الذي رادفها « بفنّ التأثير»: وإن عرف مفهومها انشقاقا في ما بعد: تمت الإشارة إليه في موضع

إن البنية البلاغية لا تقوم على تآلف مكوّناتها فحسب، وإنما على ترابط الأبعاد المتلازمة
والصور المتدرجة عنها، فللخطيب والمخاطب صور فعلية وإسقاطية يكونانها بشكل تبا
ويتخذانها وسائط تأثير انفعالية أو إدراكية تخدم استراتيجية خطابية تسعى إلى تغيير موقف
توجيهه وجهة معينة، أولفت انتباه إلى غيره. وبالتالي، الإقناع بحقيقة يصنعها القول الأ
من منظور بلاغة حجاجية ظلت تقيم في شجون الواقع وشؤون المحتمل، في علوم اللغة
امتدت بحوثها إلى ما بعد «مرآوية اللغة»: أي إلى الخطاب بمرجعياته السياقية وتقاطعاته الـ
مع مجالات متعددة ؛ ومن ثمة كسبها رهان تعايش الصور الفعلية والافتراضية لخطيب وم
كائنين وممكنين داخل هذا الخطاب.

الحجاج اللساني أو البلاغي

لقد تجددت البلاغة الجديدة إبان انبعاثها من رمادها أواسط القرن الماضي، بكونها «تعبيئا للوسائل اللغوية الباعثة على التحام العقول بالأطروحة المقترحة وتحفيزها على قبولها»، وذهبت كثير من النظريات الحجاجية المعاصرة مذهب التدقيق في نوعية التقنيات المعتمدة لإدراك اشتغال المسار التخاطبي، وتمييز صحيحه من معتله ومعقوله من موهومه، كما هو الشأن بالنسبة للتداولية الجذرية والمنطق اللاشكلي ... وغيرها ؛ أصبح اللوغوس، على إثرها، نظير سلسلة اقتراحات جاهزة يمكن سحبها على ملفوظات فعلية تختزل داخل استدلالات مجردة ؛ تغدو مهمة التحليل الحجاجي، بموجبها، استخراج ووصف اشتغال التصنيفات النظرية التي تحكم العملية التواصلية. لكن هل بالإمكان حصر هذه العملية في إجراءات شبه منطقية بقياسات مضمرة ومعلنة داخل نطاق جاهز، من خطاطات تبدو مكتفية بذاتها، والحال أن الحجاج تبادل فعلي أو متخيل لكلام بين أطراف تستهدف التأثير في بعضها البعض؟

لا شك أن المقاربات الحجاجية لا تستطيع الاستغناء عن علوم اللغة، ولا عن القواعد المبدئية للحجاج التي قد لا تقيدها حدود الزمان والمكان. لأن أكثر أشكال استدلالها سواء الاستنتاجية منها أو الاستقرائية، القياسية أو المقايسة المستلهمة من البحوث الأرسطية؛ ظلّ معمولا به بحكم سيرورة إعادة تجديدها وفق التصوّر الجديد المستعير لها. إلا أنها، كما في أصولها، لا تحقق فعاليتها إلا داخل فضاء تواصلي يفيض عن لغة مزدوجة المعنى، متجذرة في تعدد دلالات الغموض والمجاز والتضمين، مترسخة في المجال الاجتماعي ونسبية تغيراته التاريخية والثقافية؛ لتصبح حاملة لمنظور معين للأشياء تسعى إلى إيصاله والإقناع به، يخرجها من حيز «الحجاج اللساني» إلى رحابة «الحجاج البلاغي»، ومن تصنيفات شبه منطقية تعمل بها وتتنكر لها في الآن ذاته.

البعد التفاعلي

إن تمحور البلاغة الكلاسيكية حول إحداث التأثير يعني تأصلها في ثنائية إنتاج القول من قبل المتكلم والمخاطب على حدّ سواء، أو بدرجات متفاوتة، إن المشروع الأرسطي الوثيق الصلة بالديموقراطية الأثينية، كان يقصد حث الآخر على اتخاذ موقف بصدد ما تمليه مقترحات النوع الاستشاري، كما أن المنجز البلاغي البيرلماني المتأصل في المجال القضائي، وما تطرحه قضاياه من تعارض الحجج وقدرة بعض أنماطها، بحسب سياقات توظيفها، على الإقناع بالرأي وضدّه،

استهدف البحث عما يمكن أن يشكل استدلالا معقلنا للتقنيات الحجاجية الموصلة إلى القرار المقبول، فالنموذجان معا انبثقا من وضع تواصلي ـ سياسي وقضائي، متضمن لبعد تفاعلي ينسجه المنظور المشترك من جهة، والبحث عن حقيقة نسبية تحاكي نموذج «الحقيقة» دون مطلقها.

ولقد انبثقت عن منظور البلاغة الحجاجية الأرسطية والبيرلمانية تنظيرات طورت مبدأ إحداث الأثر بحسب توجهاتها. فالتيارات التداولية ألحقت القول بالفعل، والتفاعلية رهنت الكلام بشبكة تأثيرات متبادلة، والحوارية ماثلت المنطوق والمكتوب بحلقات وسط سلسلة أفعال الكلام، إجابة عما سبقها أو جدالا معها، أو توقعا محدثا على إثرها. لعل في تقارب هذه التصورات إجماعا على قوة الكلمة والتأثير المتبادل الناتج عن ما هو أبعد من إرسالها وإيصالها، على أن إحداث الأثر رهينٌ باعتبارين ـ على الأقل ـ لازمين منه، أولهما :

الاختلاف، المفصح عن تباين المنظورات في تصوّر الأشياء، ولذلك حدّد «مايير» الحجاج بالتناظر حول المسافة الفاصلة بين الأطراف المتخاطبة، التي يمكن تقليصها أو الزيادة فيها وفق مقاصد الخطاب.

الملاءمة، التي تشرط العلاقة بالمخاطب استنادا إلى مراعاة قيمه واعتقاداته، وموافقة المقال للمقام، وتناسب صورتي الطرفين الفعلية والتصوّرية، المسبقة والخطابية، إلى غير ذلك من المقتضيات التخاطبية.

إن التنافر والتلاؤم يمنحان القول الحجاجي دينامية تفاعلية تضعه داخل سياقه التواصلي؛ وأبعادا دلالية وتداولية توسع مجاله المحدد بالأنواع الاستشارية والقضائية والبيانية إلى رحابة إمبراطورية بلاغة أضافت مع بيرلمان الخطاب الفلسفي والأدبي، وتعدتها ـ في ما بعد ـ إلى الإعلانات الإشهارية والأحاديث اليومية، عند المشتغلين بتحليل الخطاب باختلاف فروعه، الشيء الذي أوحى لبعض المقاربات الراهنة (مانكينو، أموسي، شارودو) بدمج التحليل الحجاجي ضمن تحليل الخطاب، لصلاحية انسحابه على كل المسارات الخطابية التفاعلية، ولمحاذاته لحقول معرفية أخرى.

التداخل الخطابي

إن البعد التفاعلي للخطاب الحجاجي، إلى جانب فعل التأثير المشار إليه سابقا ، يعني، أيضا، محاراته لخطابات أخرى، إما بتفنيدها أو إعادة النظر فيها أو التظاهر بالحياد إزاءها، من حيث كونها

ردود فعل ضمنية أو ظاهرة مترتبة عن العلاقة بها. ففهم نوعية وطبيعة الجدل الذي يقيمه معها محدد للرسالة المراد إيصالها، وإيقاع الإقناع بها، بما أنها تقع، لا محالة، داخل مجموع منظور خطابات العصر وما قبلها. لذلك فإن الحاجة تصبح ضرورية للاستعانة بمكتسبات التداوليات والتداخل النصي وتعدد الأصوات؛ لإرفاد التحليل الحجاجي بوسائل أخرى تسعف في مقاربة خلفيات الخطاب، مثلما تستعير تصورات منهجية، بدورها، مفاهيم البلاغة الحجاجية وتعيد تحديدها وفق منظوراتها، كلما تجاوز استكشاف متونها وضعية التواصل اللصيقة بالملفوظات، إلى البحث في واقع نصي قائم داخل إرغامات واعتراضات وعلامات الواقع الفعلي والمتخيل الجماعي. ومع ذلك، فإذا كان تحليل الخطاب مثلا أو السيميائيات دائمي الترحال، لوقوعهما في ملتقى حقول معرفية متعددة، فإن البلاغة الحجاجية تبقى شديدة الحذر في رسم حدودها مع غيرها من المعارف.

معجم بأهم مصطلحات الكتاب

- **الاستقراء : Induction** استدلال ينحو من الخاص إلى العام. يمكن التمييز بين أشكال عديدة من الاستقراء، منها المثال، الجزء والكل ... إلخ.

- **الاستنباط : Déduction** استدلال ينطلق من العام إلى الخاص، يقوم على ربط النتيجة بالمقدمات أداته القياس الإضماري.

- **الأطروحة : Thèse** موقف ظاهر أو ضمني من القضية المتناظر حولها، يُفترض إحاطتها بمجموع الجوانب بما في ذلك استحضار الأطروحة المضادة المحتملة، للعمل على دحضها بنفس الحجج الداعمة للأطروحة، والانتهاء إلى تأكيد مشروعيتها مقارنة بها.

- **الأطروحة المضادة : Antithèse** تحمل تصورا معارضا لأطروحة أخرى، وظيفتها عقد تباينا على مستوى تمثل القضية مثار الجدل، وإبداء مخالفتها لطرحها ونقضها لدعاماتها.

- **الاقناع : Conviction** يستند إيقاع الاقناع على الإفهام والحجج العقلية لتبني منظور الخطاب علما أن كلاً من عمليتي الإقناع والتأثير تخاطبان مستويي الإدراك والإحساس لدى الكائن لذلك يصعب الفصل بينهما في نسيج الخطاب الحجاجي.

- **الأهواء : Passions** أحوال نفسية وانفعالات مثل الخوف والغضب والحب والكراهية والاحتقار...يستنهضها المتكلم لدى مخاطبيه لتوجيه اعتقادهم صوب ما يقتضيه مقام الخطاب.

- **الإيتوس : Ethos** صورة الخطيب المتمثلة في قدرته الإقناعية، والتي يفترض أن يفصح عنها خطابه، إضافة إلى الصورة التي يحوكها له المتخيل الجماعي؛ كلتاهما تمنحه مشروعية القول فالأولى، خطابية موروثة عن التصور الأرسطي، والثانية قبلية سابقة للخطاب، عملت على تطويرها كل من البلاغتين اللاتينية والعربية في ما بعد.

- **الباتوس : Pathos** الجمهور المتلقي لخطاب الخطيب، ومكمن ممارسة تأثيره وإثارة الانفعالات وتحريك الأهواء بهدف إيقاع الاقناع. للجمهور أو المخاطب صورتان: فعلية، قائمة في الواقع، وأخرى افتراضية يُكونها عنه الخطيب، وفي كلتيهما يأخذ بالاعتبار قيمه ومعتقداته

- البلاغة : Rhétorique طريقة في القول (الايتوس)، وفن للاقناع (اللوغوس)، وأداة للإمتاع والتأثير، (الباتوس). ولعل هذا المفهوم يجمع ما تفرق في تحديدات سابقة ميزت تاريخ البلاغة.

- التأثير : Persuasion أحد أقدم تعريفات البلاغة، باعتبارها «فن التأثير بواسطة الخطاب»، بمعنى الحث على الاعتقاد بشيء معين دون الدفع إلى العمل به ضرورة. يرتكز فعل التأثير غالبا على الحجج العاطفية المستندة إلى القيم أو إلى انفعالات المخاطب، ومن ثمة اعتباره أداة مغالطة وتضليل.

- الجدل : Dialectique الحوار المتبادل بين متخاطبين، أحدهما مستفهم معترض، والثاني مجيب مبرر لردوده، يسعى كل منهما إلى إلجام الخصم بالحجة وحمله على الإذعان لاعتقاده، وإن أبدى الحوار حرية في القول وقواعد تضبطه وبحثا منهجيا عن حقيقة معينة.

- الحجاج : Argumentation نواته وجود خلاف جزئي بين تمثلات المتخاطبين لنفس القضية، تعمل الأطراف المتحاجة، بواسطته،على تعديل أو تحويل جهة النظر المختلفة إلى وجهة أخرى، بهدف الإقناع بها داخل إطار احتمالي غير ملزم، مشروط باحترام القواعد الأخلاقية والمعرفية للمحاجة.

- الحجة : Argument وظيفتها دعم الأطروحة والبرهنة على مصداقيتها وضمان انسجام أجزائها.

- حجة الذات : Ad Hominem تُنزل قيم واعتقادات شخص منزلة شك وريبة، لتبين عن تنافر أقواله وأفعاله من حيث عدم مطابقتها للواقع، واستدعاء سلبياته قصد سلبه مشروعية معينة، قد تتعدى التعريض الساخر إلى الهجاء المقذع.

- حجة الموضوع : Ad Rem تتمحور حول جوهر القضية محط الحجاج، تعمل على تغييب الجانب الذاتي للخطاب (وإن كان من الصعب فصل الكلام عن قائله)، لذلك اعتبرت شكلا من أشكال تطوير المعارف الإنسانية.

- السخرية : Ironie صورة بلاغية تقوم على المفارقة الدلالية، والتفاوت بين المعنيين الظاهر والمجازي.

- السفسطة : Sophisme استدلال يقوم على التضليل، يتميز بصعوبة دحضه وبخدمته أهواء ومصالح المتكلم.

- القياس الإضماري : Entymème استدلال ينبني على حذف إحدى مقدماته المخفية لحقائق معينة، قد يسهم المتلقي للخطاب في إيجادها.

- القيم : Valeurs مثل الحقيقة والفضيلة والجميل وغيرها من القيم المجردة والملموسة، المندرجة ضمن منظومة كبرى يتقاطع فيها الفلسفي والجمالي والأخلاقي. تعد القيم مقوم الخطاب الحجاجي لتجذرها في الحس المشترك؛ وما تقتضيه من ضرورة اتخاذها قاسما مشتركا بين الخطيب ومخاطبيه.

- قاعدة الحجج المشتركة : Topos تستمد منها الاستدلالات الخطابية دعامة أطروحتها، بحسب ملاءمتها لنمط المحاجة وموضوعها، تصوغها أسئلة استكشافية تتخذ شكل قوالب جاهزة (ذات مقبولية جماعية) تُمكِّنُ من الإحاطة بجوانب القضية محور المساءلة

- اللوغوس : Logos الخطاب أو اللغة أو المعرفة النسقية (في مقابل الحدسية منها)، تحدد إحدى وظائفه الأساسية في ترجمة القضية محور الاختلاف بين الأطراف المتخاطبة، وتقليص المسافة الفاصلة بينهما أو الزيادة فيها، ومن ثمة تلازم أبعاده التفاعلية والاستدلالية والسياقية.

- المستمع الكوني : Auditoire universel المُحتكم إلى العقل، يميزه «بيرلمان» و«تتيكا» من المستمع العام، الذي يؤلف مجموع الجمهور المتلقي للخطاب، ويعتبرانه معيار موضوعية الحجاج.

- المفارقة الدلالية : Antiphrase صورة مجازية تُفهم غير ما يفصحُ عنه المتكلم، تعد مدخلا إلى صوغ كثير من الأساليب الساخرة.

- النوع البرهاني : Le genre Epidectique أحد الأنواع الخطابية الثلاثة، يقوم على فعلي الاستحسان أو الاستقباح (المدح والذم) لشخص أو قضية. قيمتاه الجميل والقبيح، زمنه الحاضر.

- النوع الاستشاري : Le genre Délibératif يتمحور حول الحث على القيام بأمر أو العدول عنه قيمتاه النافع والضار، مخاطبوه الجمع العام: زمنه المستقبل.

- النوع القضائي : Le genre judiciaire يتصل بالمرافعات القضائية، قيمتاه : العدل والظلم مخاطبوه القضاة، زمنه الماضي.

لائحة المصادر والمراجع

بالعربية

- الأصفهاني أبو الفرج : الأغاني، طبعة التقدم.
- الأندلسي صاعد : طبقات الأمم، القاهرة (د.ت).
- البحتري : الديوان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987
- ابن حزم : طوق الحمامة، ضبطه سعيد محمود عُقيل، دار الجيل، بيروت، 2007.
- ابن حزم : الأخلاق والسير في مداواة النفوس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985.
- ابن حزم : التقريب لحد المنطق، نشر إحسان عباس، بيروت، 1959.
- ابن خلف علي الكاتب، مواد البيان، تحقيق حسين عبد اللطيف، منشورات جامعة الفاتح ـ طرابلس، 1982.
- ابن الخطيب : روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق وتعليق عبد القادر أحمد عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002.
- ابن عباد الصاحب، تحقيق محمد حسين آل ياسين، منشورات مكتبة النهضة ودار القلم، بغداد، بيروت، 1974.
- ابن سيرين : منتخب الكلام في تفسير الأحلام، دار الكتب العلمية، 1988.
- ابن رشيق «القيرواني» : العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة دار الجيل، لبنان، ط4، 1972.
- ابن منظور : لسان العرب، طبعة دار صادر، بيروت.
- ابن النديم : الفهرست، مطبعة الاستقامة، القاهرة، دون تاريخ.
- ابن وهب : البرهان في وجوه البيان، تقديم وتحقيق حنفي محمد شرف، مكتبة الشباب، القاهرة، 1969.
- أبو حسن أحمد : الخطاب النقدي عند طه حسين، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، المغرب، 1985.
- أركون محمد : نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثانية 2006.
- بدوي طبانة : معجم المصطلحات البلاغية العربية، منشورات كلية التربية، جامعة الفاتح، 1977.
- بلمليح إدريس : الرؤية البيانية عند الجاحظ، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1984
- بن سلامة رجاء : العشق والكتابة، منشورات الجمل، 2003.
- بوتبا الحسن : أخلاق الوزيرين بين الواقع والفن، المطبعة والوراقة الوطنية، 2007.
- التوحيدي أبو حيان : البصائر والذخائر، تحقيق وداد القاضي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1988.
- التوحيدي أبو حيان : المقابسات، تحقيق علي شلق، دار المدى، بيروت، الطبعة الأولى، 1986.
- التوحيدي أبو حيان : رسالة في العلوم، مكتبة الثقافة الدينية، 2001.
- التوحيدي أبو حيان : الهوامل والشوامل، تحقيق أحمد أمين وأحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951.
- التوحيدي أبو حيان : أخلاق الوزيرين، «مثالب الوزيرين ابن عباد وابن العميد»، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، دار صادر، بيروت، 1992.
- التوحيدي أبو حيان : الإمتاع والمؤانسة، المجموعة الكاملة، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دون تاريخ.
- الثعالبي : يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، 1973
- الجاحظ أبو عمرو : رسائل الجاحظ، تحقيق هارون عبد السلام، دار الجيل.

- الجاحظ أبو عمرو : الحيوان: طبعة ساسي.
- الجاحظ أبو عمرو : رسالة التربيع والتدوير، تحقيق شارل بيلا، دمشق، 1955.
- الجاحظ أبو عمرو : البخلاء، تحقيق طه الحاجري، دار المعارف، مصر، 1958.
- الحاجري طه : الجاحظ حياته وآثاره، دار المعارف، الطبعة الثالثة، دون تاريخ.
- حسن عبد الله محمد : الحب في التراث العربي، سلسلة عالم المعرفة، 1980.
- حسين طه : الفتنة الكبرى، الجزء الأول عثمان، 1947.
- حسين طه : الفتنة الكبرى، جزءان، الجزء الأول عثمان وبنوه، القاهرة، 1947.
- حسين طه : حديث الأربعاء، الطبعة الثانية عشرة، دار المعارف، مصر، 1925.
- عزام عبد الوهاب وشوقي ضيف : تحقيق رسائل الصاحب بن عباد، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947.
- العسقلاني ابن حجر : لسان الميزان، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط2، 1971.
- العمري محمد : البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، 1999.
- العمري محمد : البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، 2005.
- صمود حمادي : المقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، تونس، 1998.
- مؤلف جماعي : من قضايا التلقي والتأويل، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1995.
- محمد المختار السوسي : سلطة المعرفة وسؤال الهوية، مجلة المناهل، وزارة الثقافة، العدد 75-76، 2005.
- المختار السوسي : المذكرة المستعادة، أعمال ندوة اتحاد كتاب المغرب، 1986.
- المختار السوسي : الإلغيات، ثلاثة أجزاء، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 1963.
- المختار السوسي : المعسول، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 1963.
- مسكويه : تهذيب الأخلاق، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دون تاريخ.
- مفتاح محمد : التلقي والتأويل، مقاربة نسقية، المركز الثقافي العربي، 1994.
- مفتاح محمد : التشابه والاختلاف نحو منهاجية شمولية، المركز الثقافي العربي، 1996.
- مقداد الجمني عمر : طه حسين مؤرخا، بيت الحكمة، قرطاج، 1993.
- المقري : نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1988.
- مكي أحمد الطاهر : ابن حزم وكتابه «طوق الحمامة»، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1981.
- الكاتب عبد الحميد : الرسائل والكتابة، المطبعة التونسية، 1318هـ.
- يفوت سالم : ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986.

بغير العربية

y Ruth. L'argumentation dans le discours. Paris. Nathan 2000

ote. Rhétorique. Nouvelle traduction de grec, préface et notes de Jean Lauxerois. Pocket, 2007

ote. Ethique à Nicomaque. Traduction, notes et biblingraphie par Richard Bodéus. Flammarion, 2004

endonner Alain. Eléments de pragmatique linguistique. Paris. Minuit, 1981

audeau Patrick et Mainqueneau Dominique. Dictionnaire D'Analyse de discours. Seuil, 2002.

ron. L'orateur idéal. Traduit du latin, préfacé et annoté par Nicolas Waquet, Editions Payot et Rivages. 2009.

on Emmanuelle. La fonction persuasive Anthropologie du discours rhétorique : origines et actualité. and colin, 2005

- Ducrot Oswald. Le dire et le dit. Paris. Minuit. 1984.
- **Dufour Michel**. Argumenter, cours de logique informelle. Armand colin, 2008.
- **Dumarsais**. Des tropes ou des différents sens, éd. Française douay soublin. Flammarion, 1988.
- **Fontanier**. Les figures du discours. rééd. Flammarion, 1968.
- **Gomez Emilio García**. Ibn Hazm de Córdoba. El collar de la paloma. Alianza Editorial. Madrid,1971
- **Groupe U**. Rhétorique générale, centre d'études poétiques. Université de liège. Editions du Seuil, 1982.
- **Hamon Phillipe**. Stylistique de l'ironie. in : Qu'est ce que le Style ? Actes de colloque international. sous la direction de G. Molinié et P. cahé. Puf.1994.
- **Herschberg Pierrot Anne**. Stylistique de la prose. Paris. Editions Belin, 1993.
- **Jankélévitch Vladimir**. L'ironie. Flammarion. 2000
- **Karimierz Kupitsz. Gabriel-André Pérouse et Jean –Yves Debreullle**. Le portait littéraire. Lyon Presse Universitaires de Lyon, 1988.
- **La Bruyère**. Les caractères. Flammarion, 1965.
- **Mercier- leca Florence**. L'ironie, Hachette. 2003.
- **Meyer Michel**. Logique, langage et argumentation. Hachette. 2ème éd. 1982.
- **Meyer Michel**. Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours. le livre de poche, 1999.
- **Meyer Michel**. La Rhétorique. Puf. 2004.
- **Meyer Michel**. La philosophie et les passions. Puf, 2007.
- **Meyer Michel**. Qu'est ce que l'argumentation ? Vrin. 2008.
- **Meyer Michel**. Principia rhetorica. Fayard, 2008.
- **Molinié Georges**. Dictionnaire de rhétorique. Librairie Générale Française,1992
- **Mobarak Zaki**. Etude sur la lettre vierge D'Ibn el Mudabber. Bibliothèque Egyptienne .1931
- **Plantin Christian**. L'argumentation. Seuil,1996.
- **Platon**. Le banquet, éd. Gallimad, 1950
- **Platon**. Le Ménon, éd. Nathan,1990.
- **Pellat Charles**. Le milieu Basrien et la formation de Gahiz. Librairie D'Amerique et d'Orient. Paris, 953
- **Perelman Chaim**. Olbrechts-Tyteca Lucie. Traité de l'argumentation. éd de l'université de Bruxelles, 5ème éd. 2000.
- **Perelman chaim**. L'empire Rhétorique. Librairie philosophique, 2ème éd. 2002
- **Rubert François**. Diccionario de terminos filosoficus. Traduccion de José Manuel revuelta. Acento Editorial septima edicion 2002.
- **Reboul Olivier**. Introduction à la rhétorique. Puf. 1991
- **Robrieux Jean-Jacques**. Rhétorique et argumentation. Editions Nathan. Paris, 2ème éd, 2000
- **Roland Barthes**. Essais critiques. Seuil. Paris, 1963
- **Rongier Sébastien**. De l'ironie. Enjeux critiques pour la modernité. Klincksieck. Paris, 2007
- **Schoentjes Pierre**. Poétique de l'ironie. Editions du Seuil, 2001
- **Tornero Poveda Emilio**. El libro de los caracteres y conductas. Ibn Hazm de Córdoba, traducción del Árabe Ediciones Siruela. S. A. 2007

المحتويات

هذا الكتاب

يروم هذا الكتاب استكشاف المكونات الأساسية المحددة لمفهوم البلا
تتمحور حول الخطيب والجمهور فالخطاب. ذلك أن البنية البلاغية لا
العناصر الفعلية إلا في ارتباطها بأبعادها الافتراضية (الإيتوس والبا
بوصفها وسائط تأثير تخدم مقاصد خطابية، تسعى إلى تغيير موقف
معينة أو صرفه إلى ما عداه.

إن البلاغة الجديدة، من حيث هي تيار عُني بتجديد اهتمام الفكر ال
وبصوغ فلسفة تحتكم إلى منطق القيم ومبدإ الاحتمال، تسعى إلى لملـ
المتناثرة في غير قليل من التصورات البلاغية السابقة عليها ؛ كما
قاعدة نظرية وتطبيقية، امتلاك قدرة تعميم مقارباتها على كل أنواع الخ

في ضوء هذه الموجهات، انصرفت فصول الكتاب إلى قراءة نماذج نص
الفلسفي والسياسي والأدبي، تجاورت - رغم تباين حقبها الزمنية - وتحاو
لمنظور حجاجي ميال إلى اقتراح قيم ورؤى معينة سعت إلى الاقناع بها
تفكّريا في عوالم نفسية تجاذبتها الفضيلة والرذيلة، الحقيقة والزعم،
اللاوعي ، مكنت أصحابها من تفحص أوضاع مجتمعاتهم ومواطن انط
كتاباتهم لمنظورات مغايرة لعصرها ومصرها في مجالات الأخلاق و
والتفاعل الحضاري.

إنها الوجهة التي يولي هذا الكتاب شطرها بحثا في حجاجية
البلاغتين الكلاسيكية والجديدة، بملازمتها لأغلب أنماط الخطاب، وبذ
اللغة دون تجاوزها.



شركة النشر والتوزيع المدارس



ثمن البيع للعموم